Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie
der Theologischen Fakultät der Universität Marburg
vorgelegt von dem Kandidaten der Theologie

Martin Kriebel
aus Berlin.

1932

Spezialdruckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen KG., Ohlau i. Schl.

Angenommen auf Grund des Gutachtens von Prof. D. Hans Freiherr von Soden.

Marburg, den 1. Juni 1931.

Der Dekan: D. Bornhäuser.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555603_0117

Gliederung der Ausführung.

Verzeichnis der einschlägigen, eingesehenen Literatur.

Gliederung.

Seite

Einleitung. . . . . 3—6

I. Kapitel: Die Entwicklung der Gotteslehre. . . . . 6—21

a) Die literarischen und dogmengeschichtlichen Beziehungen Novatians zu Tertullian und den Apologeten auf Grund der historischen Tradition. . . . . 6—10

b) Die dogmengeschichtlichen Beziehungen Novatians zu Tertullian und den Apologeten innerhalb der Gotteslehre auf Grund der Schriften. 10—18

c) Der Einfluß der Philosophie auf die Gestaltung der Gotteslehre Novatians. 18

d) Die Bedeutung Novatians für die weitere Entwicklung der Gotteslehre. 19—21

II. Kapitel: Die Logosspekulation der Apologeten und die Tertullians in ihren Beziehungen zueinander. . . . . 21—54

a) Die Logosspekulation der Apologeten: Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus. . . . . 21—36

b) Die Beziehungen der Logosspekulation Tertullians zu der der Apologeten; die apologetisch bestimmte Christologie Tertullians. . 36—45

c) Die von den Apologeten nicht beeinflußten Gedankengänge Tertullians; der persona-Begriff; die Christologie auf Grund des Zweinaturenschemas. . . . . 45—54

III. Kapitel: Die sermo-Spekulation Novatians. . . . . 54—70

a) Der sermo-verbum-Begriff. . . . . 55—57

b) Die Setzung des sermo aus Gott. . . . . 57—60

c) Die Stellung des Sohnes zum Vater. . . . . 60—65

d) Die Christologie. . . . . 65—70

IV. Kapitel: Die Geistlehre Novatians. Ihre Stellung und Bedeutung innerhalb der Entwicklung der Lehre vom spiritus sanctus. . . . 70—88

a) Die πνεῦμα-Lehre der apostolischen Väter. . . . . 70—74

b) Die πνεῦμα-Lehre der Apologeten: Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus. . . . . 74—80

c) Die spiritus-Lehre Tertullians. . . . . 80—85

d) Die spiritus-Lehre Novatians. . . . . 85—88

V. Kapitel: Die Begriffe οὐσία und φύσις. Ihre Bedeutungsentwicklung innerhalb der Philosophie und der christlich-theologischen Literatur bis Novatian. . . . . 88—102

a) Die Begriffe in der griechischen Philosophie[1]. . . . .

1. Der Begriff φύσις. . . . . .

2. Der Begriff οὐσία. . . . . .

b) Die Begriffe in der christlich-theologischen Literatur bis Novatian.

1. Der Begriff φύσις-natura. . . . . 89—93

2. Der Begriff οὐσία-substantia. . . . . 93—102

Schluß. 102

[1]) Die Abschnitte Va 1 und Va 2 sind nicht mit abgedruckt.

Literaturverzeichnis.

Apologeten:

Otto, J. C. Th.: Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi. Jena 1847 ff.

Harnack, Adolf: Artikel „Athenagoras" in PRE.[3] Bd. II, S. 207 ff.

Bonwetsch: Artikel „Justin" in PRE.[3] Bd. IX, S. 641 ff. —

Preuschen, Erwin: Artikel „Tatian" in PRE.[3] Bd. XIX, S. 386 ff.

Hauck: Artikel „Theophilus in PRE.[3] Bd. XIX, S. 668 f. —

Goodspeed, E. J.: Index Apologeticus sive Clavis Justini Martyris Operum Aliorumque Apologetarum Pristinorum. Leipzig 1912.

Apostolische Väter:

von Gebhardt, Adolf Harnack, Theod. Zahn: Patrum Apostolicorum Opera. Leipzig 1894.

Goodspeed, E. J.: Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum operum Leipzig 1907.

Novatian:

Fausset, W. Y.: Novatiani Romanae urbis presbyteri de trinitate liber. Cambridge 1909.
Cambridge Patristic Texts.

d'Alès, Adhémar: Novatien. Étude sur la Théologie Romaine au milieu du IIIe siècle. Paris 1925.

Harnack, Adolf: Artikel „Novatian" in PRE.[3] Bd. XIV. S. 223 ff.

Tertullian:

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, herausgegeben v. d. Wien. Akademie: Q. S. F. Tertulliani Opera. Prag, Wien, Leipzig 1890 ff.

Kroymann, E.: Tertullian Adversus Praxean. Sammlung ausgew. kirch. u. dogm.-gesch. Quellenschr. 2. Reihe, 8. Heft. Tübingen 1907.

Oehler, F.: Q. S. F. Tertulliani quae supersunt omnia. Leipzig 1853.
Preuschen, Erwin: Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Samml. ausgew. kirch. u. dogm.-gesch. Quellenschriften. 1. Reihe, 2. Heft, 2. Aufl. Tüb. 1910.
— Tertullian. De praescriptione haereticorum. 2. Aufl. Tüb. 1910. Samml. ausgew. kirch. u. dogm.-gesch. Quellenschriften. 1. Reihe, 3. Heft.
d'Alès, Adhémar: La Théologie de Tertullien. Troisième Édition. Paris 1905.
Bonwetsch: Artikel „Tertullianus" in PRE.[3] Bd. XIX. S. 537 ff.
Esser, G.: Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn 1893.
Macholz, W.: Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian. Hallenser Diss. Jena 1902.
Roensch, H.: Das Neue Testament Tertullians. Lpz. 1871.
Stier, Joh.: Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Göttingen 1899.

Literaturgeschichte.

Bardenhewer, Otto: Geschichte der altkirchlichen Literatur. 2. Aufl. Freiburg 1913 ff.
Harnack, Adolf: Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipz. 1893 ff.
Schanz, Mart.: Geschichte der röm. Literatur, Bd. III, 3. Aufl. München 1922; bearbeitet von C. Hosius und G. Krüger.
von Soden, Hans: Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Leipzig 1909.

Dogmengeschichte:

Baur, F. Chr.: Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen 1841.
Bousset, Wilh.: Kyrios Christos, 3. Aufl. Göttingen 1926.
Dorner, I. A.: Die Lehre von der Person Christi. Stuttgart 1845.
Hagemann, H.: Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg 1864.
Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen 1909 f.

Kattenbusch, Ferdinand: Das apostolische Symbol. Leipzig 1894 und 1900.
Kirn, O.: Artikel „Trinität" in PRE.[3] Bd. XX, S. 111 ff.
Krüger, Gustav: Artikel „Das letzte Werk von Friedrich Loofs" in der Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. XLIX, 1. Heft, 1930, S. 50 ff.
Loofs, Friedrich: Artikel „Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil. II, 5—11)" in „Theol. Stud. u. Krit." 100. Jahrgg. 1927, Heft 1, Sonderdruck.
Loofs, Friedrich: Artikel „Christologie" in PRE.[3] Bd. IV, S. 16 ff.
— Leitfaden der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle 1906.
— Paulus von Samosata. Leipzig 1924.
— Theophilus von Antiochien adv. Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus. Leipzig 1930.
Scheel, Otto: Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tüb. u. Leipz. 1901.
Schmaus, Th. M.: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustin. Münster 1927.
Seeberg, Reinh.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl., Leipzig 1908.
von Soden, Hans: Artikel: „Neue Forschungen zu Paul von Samosata" in der Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. XLIV, Heft 2. Gotha 1925, S. 161 ff.
Zahn, Theodor: Marcell von Ancyra. Gotha 1867.

Philosophische Literatur.

(Ausgaben und einschlägige Literatur zu den Entwicklungen der Begriffe οὐσία - substantia, φύσις - natura.)

Ausgaben:

Academia Regia Borussica: Aristotelis Opera. Berlin 1831 ff.
Ritter, H. und Preller, L.: Historia philosophiae Graecae. Gotha 1913.
Lehnert, G.: Quintiliani quae feruntur Declamationes XIX maiores. Leipzig 1905.
Bonnell, E.: M. F. Quintiliani Institutiones oratoriae. Leipzig 1854.
von Arnim, Joh.: Stoicorum veterum fragmenta. Leipzig 1903 ff.

Andresen, G.: C. Taciti Dialogus de oratoribus. Berlin 1877.
Gudeman, A.: P. C. Taciti Dialogus de oratoribus. Boston 1894.
Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1912.

Lexika:

Ast, Friedrich: Lexicon Platonicum. 2. Aufl. Berlin 1908.
Krebs, J. Ph.: Antibarbarus d. latein. Sprache. 7. Aufl., herausgegeben von J. H. Schmalz 1906 ff.
Merguet, H.: Lexikon zu den Schriften Caesars und seiner Fortsetzer. Jena 1886.
— Handlexikon zu Cicero. Leipzig 1906.

Begriffe:

Hirzel, R.: Artikel „Οὐσία“ in Philologus, Bd. LXXII, Heft 1. Leipzig 1913, S. 42 ff.
Schloßmann, Siegm.: Persona und Πρόσωπον im Recht u. im christl. Dogma. Kiel 1906.
Beardslee jr., J. W.: The use of φύσις in fifth-century greek literature. Chicago, Illinois 1918.
Hardy, E.: Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. Berlin 1884.
Veazie, W. B.: „The word „φύσις“ in Arch. f. Philos. 1. Abt., 33. Bd., Heft 1 und 2. 1920. S. 3 ff.

Geschichte:

Baeumker, Clemens: Das Problem der Materie i. d. griech. Philosophie. Münster 1890.
Eucken, R.: Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig 1879.
Peipers: Ontologia Platonica. Leipzig 1883.
Trendelenburg, A.: „Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles“. Rheinisches Museum 1828, Jahrgg. 2, Heft 4.
— Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846.
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen. 6. Aufl. Leipzig 1919.

Ausführung.

Einleitung.

Die dogmengeschichtliche Stellung der katholischen Kirche ist bekanntlich im Antimodernisteneid[1] offiziell festgelegt worden. Sie beruht auf einer Ablehnung jeder Dogmenentwicklung.

„. . . ideoque prorsus reicio haereticum commentum evolutionis dogmatum, ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo, quem prius habuit ecclesia" ist der entscheidende Satz. Und zwar ist der Nachdruck auf jenes „ab uno in alium sensum transeuntium" zu legen. Das heißt, lediglich eine Entfaltung, eine Explizierung des bei den Aposteln in seinem Kerne bereits fertig vorliegenden Dogmas wird gelehrt. Es gibt eine doctrina, die als eine schon „ab apostolis per orthodoxos patres eodem sensu eademque semper sententia ad nos usque transmissam" sich darstellt.

Diese Haltung schließt eine Ablehnung jener Anschauung in sich, die das Dogma als Ergebnis der Einwirkung fremder Geisteshaltungen auf das Christentum glaubt verstehen zu müssen. Sie bedeutet, auf die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte gesehen, eine Ablehnung der Auffassung, die in dem Eintritt des Christentums in den Gedankenkreis der griechisch-hellenistischen Philosophie einen entscheidenden Einschnitt, einen Bruch mit der ursprünglichen Haltung sieht. Der Gegensatz zwischen dem Denken des Orients und dem des Hellenismus, der in seiner Schärfe von der katholischen Auffassung nicht erkannt ist, wird hier in seiner ganzen Bedeutung gewertet. Damit ist gesehen, daß zu dem Zeitpunkt, an dem das ursprünglich orientalisch bestimmte Christentum sich mit der hellenistischen Philosophie kreuzt, eine grundlegende Modifizierung eingetreten ist.

Daß letztere Fassung, die den geschichtlichen Gang treffende ist, zeigt die Trinitätslehre. Denn die Entwicklung, ja schon die Setzung dieser Lehre ist ein typisch hellenistisches Element auf dem Boden des Christentums. Orientalisches

1) Siehe Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums. 4. Aufl. S. 515 ff. —

Denken, d. h. in diesem Falle das vom Judentum her bestimmte urchristliche, hätte eine Trinität nie schaffen können, da ihm, wie unten zu zeigen sein wird, die Voraussetzungen, die Begriffe, fehlten.

Die Lehre von der trinitas ist somit erst auf hellenistisch-griechischem Boden entstanden. Die entscheidenden Kämpfe haben sich abgespielt, als der griechische Geist in der Kirche herrschend geworden war. Sie sind teils gegen sein überwältigendes Vordringen geführt worden. Die Entwicklung hat dabei im Osten und Westen des römischen Reiches zu verschiedenen Ergebnissen geführt. Zwar waren am Ende des Kampfes die Formeln weithin die gleichen, aber der Sinn, der mit ihnen verbunden wurde, d. i. die Ausprägung der Trinität, ist keineswegs dieselbe.

Das Abendland sieht mit Augustin Vater, Sohn und Geist als Relationen des einen Gottes, d. h. als innertrinitarische Verhältnisbeziehungen, die nur als innertrinitarische eine Bedeutung haben. Der Ausgangspunkt des Denkens liegt hier in dem unbedingten Festhalten an der Einheit Gottes, am Monotheismus. Das Morgenland betrachtet die trinitas in dem Sinne, daß sie aus Gott dem Vater über den Sohn zum heiligen Geist sich entfaltet. Das Schwergewicht fällt gegenüber dem abendländischen Denken in die Dreiheit der Personen. Der Streit um das filioque ließ, soweit dogmengeschichtliche Interessen auf beiden Seiten hervortraten, die Differenzen deutlich erkennen. Man war im letzten Grunde zu einer Einigung nicht gekommen.

Das Mittelalter hat wesentlich neue Momente der Trinitätslehre nicht zugefügt. Seine Arbeit beschränkt sich in diesem Punkte im allgemeinen auf eine weitere Durchdenkung des ihm überlieferten Materials.

Die evangelischen Kirchen haben die Trinitätslehre übernommen. Sie bedeutete für die Reformatoren ein Wesensmoment des Christentums; ihr besonderes Interesse galt hier der Sicherung der Gottheit Christi. In den lutherischen[2] wie auch den reformierten[3] Bekenntnisschriften begegnet sie sehr

2) Z. B. Conf. Augustana (1530) Art. I, Müller, S. 38.— Art. Schmalkal. (1537) Pars I, Müller, S. 299.—

3) Z. B. Conf. Tetrapol. (1530) I, Müller, S. 56 Z. 10 ff.; Baseler Bekennt. (1534) I, Müller, S. 95 Z. 5 ff.; Conf. Helvetica posterior (1562) III, Müller, S. 173 Z. 4 ff.; Schottisches Bekenntn. (1560) I, Müller, S. 249 Z. 32 ff.—

häufig. Das bedeutet aber, daß noch heute die Theologen mit jenen Bekenntnissen auch auf die Trinitätslehre verpflichtet werden.

Mit welchem Recht? Die historische Forschung protestantischer Prägung hat ja doch die Lehre in ihrer geschichtlichen Gebundenheit und Bedingtheit erkennen lassen. Kann somit in unseren Tagen ein evangelischer Pfarrer auf die trinitas verpflichtet werden?

Die Frage ist teils zu verneinen und teils zu bejahen.

Es gilt, die zeitgeschichtliche Schale zu lösen und den religiösen Kern zu erfassen. Denn die Form, in der die Trinitätslehre sich in jahrhundertelanger Entwicklung ausgeprägt hat, ist als Produkt griechischen Geistes für unsere Zeit, die nicht mehr mit den Begriffen substantia und natura denkt, untragbar. Der Unterschied der Geisteshaltung zeigt sich vielleicht nirgends so deutlich wie in der Christologie, an der die Trinitätsvorstellung sich in entscheidender Weise gebildet hat. Denn während man in den christologischen Kämpfen des 4. und 5. Jahrhunderts Christus in erster Linie als Gott sah und verehrte und um seine Menschheit rang, — sie damals vertreten und für kommende Jahrhunderte gerettet zu haben, ist das bleibende Verdienst der antiochenischen Schule — erscheint uns heute die Menschheit Christi unumstößlich gesichert. Wir ringen um das Verständnis seiner Gottheit.

Die Form der Trinitätslehre, wie gesagt, fällt, es bleibt der übergeschichtliche Kern. Der aber ist für die Lehre von Gott dem Vater die Schöpfung, für die vom Sohn die Erlösung, für die vom Geist die Heiligung. Diese Momente sind die religiösen Triebkräfte, die uns zu einer Vorstellung vom dreifachen Handeln Gottes der Welt gegenüber führen können. Zu beachten ist dabei, daß für den Christen natürlich die Erlösung, d. h. das Problem der Christologie, im Zentrum steht. Von hier aus wird die Vorstellung einer Dreieinigkeit zu entfalten sein, und von der Fassung der Christologie ist auch ihre Gestaltung abhängig.

Die vorliegende Arbeit bietet eine Darstellung der Entwicklung der Trinitätslehre von der Mitte des zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. Sie erfaßt damit einen Teil des Prozesses, der zur Bildung einer trinitas geführt

hat und zwar jene Zeit, in der der Grund für die spätere Entwicklung gelegt wurde. Die hierbei berücksichtigten Vertreter der kirchlichen Theologie sind in erster Linie die griechischen Apologeten, Tertullian und Novatian. Jene haben mit der Verbindung von Christentum und griechisch-hellenistischer Philosophie die Setzung der Trinität möglich gemacht. Tertullian und Novatian aber haben diese Ansätze weiter ausgebildet und die lateinische Terminologie geprägt. Beide geben die Grundlagen für die spätere abendländische Entwicklung, wie sie in Augustin begegnet.

Die zwischen ihnen laufenden, von der Tradition verschütteten lebendigen Fäden werden im Folgenden nachzuweisen und zugleich wird zu zeigen sein, wie die einzelnen Theologen die Entwicklung modifiziert und weitergeführt haben.

Die Entwicklung der Gotteslehre.

Der Ausgangspunkt für die trinitarische Denkweise liegt in der Gottheit Christi. Das Problem, die Aufgabe, die hier sich ergab, war die, dieses Glaubensbewußtsein mit der Gotteslehre irgendwie in Einklang zu bringen, die Göttlichkeit beider zueinander in Beziehung stehender Größen denkmöglich zu machen oder doch in einer irgendwie faßbaren Weise zum Ausdruck zu bringen. Wollte man dann den heiligen Geist, der zunächst im dynamischen Sinne und erst im Laufe der weiteren Entwicklung als Hypostase gefaßt wurde, dem göttlichen Wesen irgendwie eingliedern, so ergab sich hier noch einmal die Aufgabe, wie sie mit der Gottheit Christi gesetzt war.

Man wird also sagen können, daß das Materiale, das zu einer trinitas geführt hat, primär in der Gotteslehre und der Anschauung von Christus gelegen ist, sekundär in den Gedanken über den spiritus sanctus. Jedenfalls gilt es zunächst, diese Lehrstücke in ihrer Entwicklung und Bedeutung für die Trinität zu erfassen. Die Zeichnung der Gotteslehre kann dabei so vorgenommen werden, daß man die Beeinflussung Novatians durch die apologetisch-tertullianische Tradition zur Darstellung bringt. Denn damit wird

zugleich deutlich, durch welche Gedanken Novatian die Entwicklung hier weitergeführt hat.

Die Auffassung, daß zwischen den Schriften Tertullians und denen Novatians Beziehungen bestehen, begegnet bereits frühzeitig. Zu berücksichtigen ist einmal, daß die Schrift „de trinitate" im Corpus Tertullianum überliefert ist. Zum andern aber bringt Hieronymus diesen Gedanken in seiner Schrift „de viris illustribus" zum Ausdruck. „Novatianus, Romanae urbis presbyter . . . scripsit autem . . . et de trinitate grande volumen, quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani faciens, quod plurimi nescientes Cypriani aestimant"[1]. Bedeutsam für die Annahme einer literarischen[2], d. h. einer zwischen den Schriftwerken bestehenden, bezw. geistigen, einer die Gedankengänge betreffenden, Beziehung ist die Tatsache, daß hier das Werk „de trinitate" mit einer tertullianischen Schrift gleichgestellt wird. „Adversus Praxean" kommt allein in Betracht. Und zwar soll jenes eine „ἐπιτομή" dieses darstellen. Der Begriff kann nun nicht im Sinne eines „Auszuges," einer „verkürzten Wiedergabe" des Werkes gefaßt werden, da es sich um ein „grande volumen" handelt. Rein äußerlich schon beweist der Umfang beider Schriften, daß die Angabe des Hieronymus so nicht wird zu verstehen sein. Bleibt die Frage, ob die Möglichkeit einer Beeinflussung in der Geisteshaltung gegeben sein kann.

---

1) De viris illustribus. 70. —

2) Literarische Beziehungen zwischen Tertullian und Novatian werden nahegelegt durch einen Vergleich der Gegenstände, über die beide Theologen gehandelt haben. Ich stelle die Titel ihrer Schriften zusammen und verweise im einzelnen auf Harnack: Chronol. der altchristlichen Literatur Bd. II,2 S. 396 ff.; Bardenhewer[2]: Altkirchl. Literatur Bd. II, S. 626 ff.; Schanz-Krüger: Geschichte der röm. Literatur[3] Bd. III, S. 392 ff. und 368 ff.

Tertullian.	Novatian.
de oratione.	de oratione.
de Aaron vestibus.	de sacerdote.
siehe Bardenhewer Bd. II. S. 430.	
de circumcisione.	de circumcisione.
de mundis atque immundis animalibus.	de cibis Judaicis.

Beide Schriften für Tert. nicht völlig gesichert.

Nimmt man mit Harnack und Krüger noch pseudocyprianische Schriften als novatianische an, so ergeben sich weitere Uebereinstimmungen.

de spectaculis.	de spectaculis. (pseudocypr.)
de pudicitia.	de bono pudicitiae. (pseudocypr.)
adversus Judaeos.	adversus Judaeos. (pseudocypr.)
ad martyras.	de laude martyrii. (pseudocypr.)
de idolatria.	quod idola dii non sunt.

Damit deckt sich ein großer Teil der uns bekannten novatianischen Schriften in dem von ihnen behandelten Gegenstande mit denen Tertullians.—

Hierfür sind die Quellen heranzuziehen, die eine Charakteristik der Person Novatians erkennen lassen, zunächst die „Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία" Eusebs. Der im 6. Buche dieses Werkes sich findende Brief des Bischofs Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien, der der novatianischen Bewegung nicht unfreundlich gegenüberstand[3], enthält Andeutungen, die die wissenschaftliche Bedeutung Novatians hervortreten lassen. Es handelt sich um die Stellen Eus. Ἐκκλησ. ἱστορ. VI, 43, 14 f. und 43, 17. Novatian ist danach als clinicus getauft, d. h. nach dem herrschenden Gewohnheitsrecht[4] hätte er nicht in den Klerikerstand aufgenommen werden dürfen. Auch die confirmatio[5], die „κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα" notwendig war, hatte er nach seiner Genesung nicht erhalten[6]. Der römische Bischof hat ihn dennoch gegen den Einspruch des Klerus und eines Teiles der Laien zum Presbyter geweiht. Nach den uns vorliegenden Quellen findet diese Handlungsweise nur darin ihre Begründung, daß es dem Bischof wertvoll zu sein schien, Novatian in den Dienst der Gemeinde zu stellen. Er muß ihm als eine geistig bedeutende Persönlichkeit bekannt gewesen sein. Dieser Schluß wird gestützt durch gelegentliche Bemerkungen diesbezüglichen Inhaltes, die — allerdings in höhnischem Tone gehalten — in dem Schreiben begegnen. So wird von ihm als von einem θαυμάσιος[7] oder λαμπρότατος[8] gesprochen. Die theologische Arbeit Novatians für Kirche und Gemeinde ist es, auf die einzugehen Cornelius sich gezwungen sieht. Sicher hätte er das kaum getan, wenn ihn nicht das über die Grenzen Roms hinaus feststehende Ansehen seines Gegners dazu gezwungen hätte. Dieses herabzusetzen ist der Zweck seiner Ausführungen. Ὁ δογματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής,[9] ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου[10] sind die Prädikate, die in diesem Sinne zur Anwendung gelangen.

3) τῷ δ' αὐτῷ τούτῳ Φαβίῳ, ὑποκατακλινομένῳ πως τῷ σχίσματι , . . , ; Ἐκκλησ. ἱστορ. VI, 44, 1. —
4) ἐπεὶ μὴ ἐξὸν ἦν . . . ; Ἐκκλησ. ἱστ. VI, 43, 17. —
5) σφραγισθῆναι ; Ἐκκλησ. ἱστ. VI, 43, 15. —
6) Ob letzteres bereits vor dem Schisma betont wurde, scheint mir zweifelhaft. Der Klerus und die Laien widersetzen sich wegen des Fehlens der ordnungsmäßigen Taufe und nicht wegen der Firmelung. Nach der Trennung Novatians von der Kirche wird natürlich auch das betont und zugleich bezweifelt, ob der ehemalige römische Presbyter überhaupt den Geist besessen habe. —
(. . . τούτων δὲ μὴ τυχών, πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχεν; . . Ἐκκλησ. ἱστ. VI, 43, 15)
7) Ἐκκλησ ἱστ. VI, 43, 5. —
8) „ „ VI. 43, 7. —
9) „ „ VI, 43, 8. —
10) „ „ VI, 43, 11. —

Die Angaben der eusebianischen Kirchengeschichte lassen somit in Novatian einen geistig bedeutenden Vertreter der römischen Gemeinde erkennen, der sich eine Zeit lang sogar der besonderen Gunst des Bischofs erfreute.

Eine weitere Quelle, die Briefe Cyprians, stützen dieses Ergebnis[11]. In ihnen begegnet der Vorwurf, Novatian rühme sich seiner „philosophia" und „eloquentia," d. h. seiner philosophischen und rhetorischen Bildung, ohne daß ihm eine solche vom Verfasser eigentlich abgestritten werden könnte. Angefügt wird freilich die polemische Aeußerung, das philosophische Interesse übertreffe das christlich-dogmatische; bewiesen wird die These allerdings nicht.

Schließlich mag in diesem Zusammenhange auch die oben zitierte Hieronymusstelle gewertet werden, in der von einem „grando volumen de trinitate" gesprochen war. Für die Frage, von der wir ausgegangen waren, — der Frage nämlich, ob das aus den Quellenangaben sich ergebende Bild von der theologisch-wissenschaftlichen Bedeutung Novatians es möglich macht, Traditionszusammenhänge zwischen ihm und älteren Theologen anzunehmen — ergibt sich, daß Novatian als ein gebildeter Vertreter der römischen Gemeinde mit der philosophischen und theologischen Literatur der Zeit wohl vertraut gewesen sein kann. Im allgemeinen besteht also durchaus die Möglichkeit, daß Gedankengänge früherer Theologen auf ihn eingewirkt haben.

Die Angabe des Hieronymus, Novatians Schrift sei eine „ἐπιτομή" einer tertullianischen, kann schon hier endgültig behandelt werden. Ein Auszug aus einem fremden Werke kommt nach allem oben Gesagten nicht in Betracht. Es kann sich nur um eine Einwirkung in den Grundgedanken handeln[12], wobei allerdings nicht ausgeschlossen ist, daß die

11) ep. 51,2 . . . ne quisquam iam facile poterit schismatici furentis verbis loquacibus decipi.
ep. 55,24 . . . iactet se Novatianus licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat, amisit.
ep. 60,3 . . . in perniciem fratrum lingua sua perstrepens et facundiae venenatae iacula contorquens magis durus saecularis philosophiae pravitate quam sophiae dominicae lenitate pacificus.
Im gleichen Sinne ist auch das in Bezug auf Novatian verwandte „loquacitas captiosa" im Briefe des Cornelius an Cyprian zu werten. Cornelius berichtet vom Rücktritt einiger Anhänger Novatians zur römischen Gemeinde. In der wörtlich angeführten Rede dieser Männer heißt es: . . . nos errorem nostrum confitemur. imposturam passi sumus. circumventi sumus perfidia et loquacitate captiosa, nam tametsi videbamur quasi quandam communicationem cum schismatico et haeretico homine habuisse, cor tamen nostrum semper in ecclesia fuit . . . ep. 49,2. —

12) Siehe dazu Harnack: Altchr. Lt. Bd. II.2. S. 399 f. H. nimmt sachliche Zusammenhänge zwischen der Schriftstellerei beider Männer an.

Kenntnis theologischen Schrifttums gelegentlich auch in der Form der Diktion sich erkennen läßt.

Diese Ergebnisse des Exkurses werden sich in der nun folgenden Behandlung der Gotteslehre bestätigen. Denn es zeigt sich, daß die Anschauungen Novatians über Gott den Vater in erster Linie bestimmt sind durch die apologetisch-tertullianische Tradition; erst an zweiter Stelle ist die ihm eigene philosophische Haltung zu berücksichtigen[13]. Die Bedeutung der Gotteslehre Novatians für die weitere Entwicklung beruht in der Fassung Gottes als eines unbedingt transcendenten Wesens und in der Ausschließung der materiellen Substanz.

Die regula veritatis[14] bestimmt wie den Aufbau der ganzen Schrift so auch den Gedanken, von dem aus Novatian seine Gotteslehre entfaltet, den nämlich, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Welt sei[15]. Er ist „pater" und „dominus omnipotens," Begriffe, die die Schöpfertätigkeit zum Ausdruck bringen. Wenn letztere weiterhin auf Grund der Darstellung von Gen. 1. in ihren einzelnen Teilen durchgeführt wird, so nimmt Novatian damit Gedanken auf, die die Apologeten, Tertullian und Irenäus bereits vor ihm entwickelt, die sie aber auch zum Teil jedenfalls im Gegensatz zu den Gnostikern und Marcioniten ausdrücklich behauptet und begründet hatten. Denn gerade um die Schöpfertätigkeit Gottes war weithin gestritten worden.

Gott schafft als ein vernünftiges Wesen diese Welt durch seinen und nach seinem Willen. Darin liegt eine entscheidende Abgrenzung gegen die philosophisch-monotheistische Einstellung. Die Philosophie war ja in dem Gedanken an eine letzte Ursache ebenfalls zum Monotheismus gelangt. Diesem Gottesbegriff fehlte jedoch das persönliche Moment.

Bardenhewer[2]: Altkirchl. Lit. Bd. II. S. 634 will nur eine oberflächliche Aehnlichkeit und Verwandtschaft feststellen können, was das innere Abhängigkeitsverhältnis betrifft.

Krüger in Schanz: Röm. Lit.[3] Bd. III, S. 394 f. nimmt einen Irrtum in der Ausdrucksweise des Hieronymus an. —

13) Ueber etwaige indirekte Beeinflussung Novatians durch die Philosophie auf Grund der apolog.tertullianischen Tradition siehe S. 18.—

14) Zur Frage, ob regula veritatis Glaubensbekenntnis oder Schrift bedeutet, siehe Kattenbusch: D. apost. Symbol, Bd. II, S. 362 f. —

15) de trin. I. —

Die pantheistische Einstellung verflüchtigte weithin den Unterschied zwischen Gott und Welt, der bei Novatian streng festgehalten wird.

Gott ist als Weltschöpfer zugleich Welterhalter, denn die Schöpfung hat in allen ihren Teilen durch sein Wirken erst die Möglichkeit ihres Bestehens[16]. Zudem ist er der Lenker der Geschichte, da er das Schicksal der Einzelnen und das der Staaten und Völker bestimmt[17]. Diesen Schöpfungsgedanken verbindet Novatian mit der Vorstellung der Einzigkeit und unbedingten Ueberweltlichkeit Gottes. Jene ergibt sich aus dem Gottesbegriff als solchem. „Gott-sein" bedeutet ein „summum esse". Ein „summum esse" schließt aber logischerweise ein „par esse" mit einem anderen aus, da ja dann nur eines von beiden wirklich ein „summum" sein kann. Diese Gedankenentwicklung ist von Tertullian beeinflußt; der Vergleich mit der in adv. Marc. I,3 vorgetragenen Anschauung beweist das[18]. In gleicher Weise gelangt hier Tertullian durch die Feststellung des Bedeutungsinhaltes des summum-Begriffes zur Ablehnung eines zweiten göttlichen Wesens. Die Beziehungen zwischen beiden Theologen werden nicht dadurch unmöglich gemacht, daß die weitere Durchführung des Gedankens in beiden Werken verschieden ist. Tertullian gibt das Bild der Königreiche zur Verdeutlichung seiner Auffassung. Novatian gelangt von dem „summum esse" zum „infinitum esse" und zeigt, daß es zwei infinita nebeneinander nicht geben könne.

Die gleiche Grundeinstellung wird hiermit, wie gesagt, nicht berührt. Die Lage, aus der heraus beide Verfasser schreiben, rechtfertigt die verschiedenartige Durchführung desselben Gedankens. Tertullian steht mit dem Problem in einer für ihn aktuellen Streitfrage. Für Novatian war dieser Gedanke im letzten Grunde nicht mehr umstritten.

Die Einwirkungen lassen sich noch weiter festlegen, wenn von beiden die Stellen Jes. 45,5; 45,18 und [illegible] (zu denen Novatian noch 42,8 hinzuzufügen) herangezogen werden, um die Einzigkeit Gottes zu erweisen. Die Exegese richtet sich gegen die idolatria, wie sie bei den Heiden geübt wird durch die Herstellung der Götzenbilder, bei den Häretikern aber durch

16) Theoph. I,6. Otto Bd. VIII, S. 18 f. — Nov. de trin. II und VIII. —
17) Nov. de trin. VIII, S. 25 Z. 6 ff. —
18) Vgl. Tert. adv. Marc. I,3. Wiener Ausg. Bd. III, S. 293 f. mit Nov. de trin. IV, S. 15 Z. 7—11. —

die Behauptung eines zweiten Prinzips neben dem vom Glauben bezeugten Gott[19]. Über Gott — darin begegnet das Moment seiner Überweltlichkeit — können Aussagen, die sein Wesen erschöpfen, nicht gemacht werden. Man vermag ihn allein im Gefühl, nicht aber im Denken zu erfassen. Auf die Ausführungen Novatians zu diesem Gedankengange haben zweifellos die Anschauungen des Theophilus eingewirkt[20]. Das legt einmal der gleiche Ausgangspunkt der in der Anmerkung angegebenen Stücke nahe, indem in beiden Fällen die Unaussprechlichkeit Gottes zum Ausdruck gebracht wird. Sodann aber ist die Übereinstimmung in der Diktion, die in den einander entsprechenden Gliedern

φῶς-ποίημα = lux — creatura,
ἰσχὺς-κράτος = virtus — potentia,
βασιλεία-δόξα = honor — maiestas,
πῦρ = ignis,
πνεῦμα = spiritus

besteht, zu berücksichtigen. Es kann damit als gesichert gelten, daß die Schrift des Theophilus Novatian vorgelegen hat, zum mindesten aber ihm genauer bekannt war[21]. Allerdings hat er seine griechische Vorlage nicht einfach übernommen. Er modifiziert sie nach dem ihm gegebenen Zusammenhange, ohne damit die darin ausgesprochene Anschauung zu berühren. Eine ihm zu weitläufig scheinende Ausführung schneidet er mit dem „quid per singula quaeque percurrens longum facio?" ab, um einzelne Glieder der Theophilusstelle in einem späteren Kapitel noch einmal aufzunehmen. Der Gedanke, der von Theophilus ausgeführt wird, ist, wie gesagt, nicht modifiziert. Das Moment der Erhabenheit und Überweltlichkeit Gottes bildet die Grundlage zu den Ausführungen. Novatian hat es übernommen und auch im weiteren Verlauf seiner Schrift streng festgehalten. Dabei bleibt zu berücksichtigen, daß die Anschauung, von Gott könne nichts Zutreffendes gesagt werden, anders gefaßt auch in Justins 2. Apologie sich findet[22]. Hier

19) Vgl. Tert. adv. Prax. XVIII. Kroym. S. 28 Z. 10—14 und Nov. de trin. III, S. 11 Z. 1—4. —

20) Vgl. Theoph. I,3, 3—12. Otto Bd. VIII. S. 10 und 12 und Nov. de trin. II, S. 8 Z. 5—11 und VII. S. 23 Z. 11 und 13. —

21) Siehe Hauck, Art. Theophilus, in P.R.E.[3] Bd. XIX. S. 668 f.; daneben den Kommentar von Otto zur Stelle. —

22) Vgl. Justin 2. Apol. VI, 1—7; Otto Bd. I, S. 182.
1. Apol. X,2; Otto Bd. I, S. 24.
1. Apol. LXI, 12 f.; Otto Bd. I, S. 146.
und Nov. de trin. IV, S. 16 Z. 6—9; S. 15 Z. 20 f. —

ist davon ausgegangen, daß die Begriffe „πατήρ, κύριος, κτίστης“ und „δεσπότης“ — die beiden ersten erscheinen auch in der Theophilusstelle — keine „ὀνόματα“, d. h. keine das Wesen Gottes erfassende Prädikate, seien. Vielmehr sind sie als „ἐκ τῶν εὐποιιῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις“, als Benennungen, die von seinem Wirken hergenommen sind, zu betrachten. Nicht einmal der Begriff „θεός“, stellt ein ὄνομα dar, „ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα“[23] Damit wäre neben Theophilus unter Umständen auch Justin als ein die Gedankengänge Novatians beeinflussender Faktor zu werten.

Die Anschauung von der Unaussprechlichkeit Gottes führt Novatian allerdings nicht dahin, überhaupt eine Gotteserkenntnis der Menschen für unmöglich zu erachten. Es bleiben für sie vielmehr zwei Wege. Der eine ist der Rückschluß von der Schöpfung auf den Schöpfer[24]. Wenn nämlich Gott auch mit den Augen nicht zu erkennen ist — das führten schon die Apologeten aus —, so ist doch von der Größe und Herrlichkeit des göttlichen Werkes auf den Meister zu schließen. Daneben bleibt für Novatian natürlich auch der Weg der Offenbarung. In den Propheten, in Christus und mit dem heiligen Geiste ist sie gegeben[25], und zwar derart, daß sich die über Gottes Wesen gemachten Aussagen dem jeweiligen Fassungsvermögen der Menschen anpassen[26]. Der Gedanke einer dispositio Gottes begegnet in der Wendung, daß die Aussagen der Schrift umzudeuten sind, vor Novatian meines Wissens nicht. Dagegen dürfte die Anschauung, der Schöpfer sei aus der Schöpfung zu erkennen, durch apologetisch-tertullianische Gedankengänge mitbedingt sein[27].

Die Überweltlichkeit Gottes[28] erweist sich für Novatian in seiner Unwandelbarkeit. Gott bleibt sich ja, da er un-

---

23) Beachte in diesem Sinne auch das bei Justin sich findende, auf Gott bezügliche ἄῤῥητος, z. B. 2. Apol. X,13. —

24) Nov. de trin. III, S. 12 Z. 1 ff.; VIII, S. 24 Z. 1 ff. —

25) Siehe Nov. de trin. IV, S. 13 Z. 4; VII, S. 22 Z. 7 f.; S. 23 Z. 13; VIII S. 24 Z. 20 f.; III, S. 11 Z. 14—17. —

26) Nov. de trin. VI, S. 20. —

27) Vgl. Tat. IV,4. Otto Bd. VI, S. 18 . . . . ὅστις ἀνθρωπίνοις οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς . . Tat. IV,9. Otto Bd. VI, S. 19; Athen. X,1. πρεσβ. Otto Bd. VII, S. 44 . . . ἀόρατος . . . Theoph. I,5, 9 und 10. Otto Bd. VIII, S. 18 „τὸν δὲ θεὸν οὐ βούλει σὺ νοεῖσθαι διὰ ἔργων καὶ δυνάμεων;“ Theoph. I,3, 1. Otto Bd. VIII, S. 8 f.; Tert. adv. Marc. I, 10. Wiener Ausg. Bd. III, S. 302 Z. 24 ff.; adv. Marc. II,3 Wiener Ausg. Bd. III, S. 336 Z. 9 ff. und Nov. de trin. III, S. 12 Z. 1—8; III, S. 9, Z. 22 ff. —

28) Nach Tertullian wie auch Novatian kann Gott der Vater in seiner Machtfülle von den Menschen nicht erfaßt werden, nur der Sohn wird von ihnen gesehen

geworden ist und nur Gewordenes einer Veränderung unterliegt, stets gleich. Denn bereits die geringste Veränderung seines Wesens würde entweder eine „origo", ein Wachstum gegenüber einem früheren Zustande, oder aber ein Abnehmen, ein „detrimentum," bedeuten, das einer „mors" bezw. einem „interitus" gleichkäme. Gott behält seinen status. Das Moment einer Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens zeigt sich bereits bei Tertullian. Auch für ihn ist der Gedanke einer „mutabilitas" bezw. „formabilitas" Gottes unmöglich. Gott ist ewig — die Begründung ist die gleiche, die in „de trinitate" gegeben wird. Eine ewige Sache ist dem Werden und Vergehen nicht unterworfen, denn im anderen Falle wäre eine „interemptio pristini" gegeben, diese aber würde eine Aufhebung der Ewigkeit bedeuten. Doch auch über Tertullian hinaus läßt sich der Gedanke in gleicher Fassung bis zu Athenagoras und Theophilus zurückverfolgen, für die das „ἀγένητος — sein" Gottes das „ἀναλλοίωτος εἶναι" einschließt[29].

Dabei ist hier wiederum zu berücksichtigen, daß sich neben der Übereinstimmung des Gedankenganges die der Diktion nachweisen läßt, die eine genauere Kenntnis der angezogenen Schriften erkennbar macht.

Tert. adv. Prax. XXVII. Kroym. S. 45 Z. 10 f.	Nov. de trin. IV S. 14 Z. 19 f.
desinit esse, quod fuerat, et incipit esse, quod non erat.	desinit enim esse quod fuerat, et incipit consequenter esse quod non erat.
Theoph. II, 4, 12. Otto Bd. VIII, S. 56.	Nov. de trin. IV, S. 14 Z. 12 f. u. 22 f.
. . . τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον . . .	dum, id quod natum non est, converti non potest . . . . . quod enim natum non est, nec mutari potest.

„pro modulo derivationis" (adv. Prax. XIV), bezw. als „imago invisibilis dei" (de trin. XXI, S. 77 Z. 1). Beachte, daß beide in diesem Zusammenhange das Bild von der Sonne gebrauchen: Tert. adv. Prax. XIV, Kroym. S. 20 Z. 19 ff. — Nov. de trin. XVIII, S. 63 Z. 3 ff.; daneben Theoph. I.5, 4. Otto Bd. VIII, S. 16. Hingewiesen sei auch auf den Justin. Theophilus, Tertullian und Novatian gemeinsamen Gedankengang, nach dem Gott der Vater in der Welt nicht erscheinen kann, da er von keinem Orte umschlossen wird. Siehe hierzu Just. Dial. c. T. Kap. 127; Theoph. II.22; Tert. adv. Prax. XVI; Nov. de trin. XVII, S. 60 Z. 14 ff.

29) Vgl. Athen. πρεσβ. XIX,3 Otto Bd. VII, S. 88; XXII, 30. Bd. VII, S. 110; Theoph. II.4. 10—12. Bd. VIII, S. 54 und 56; Tert. adv. Prax. XXVII. Kroym. S. 45 Z. 8—14.; de carne Chr. VI, Oehler Bd. II, S. 437 Z. 15 ff. und Nov. de trin. IV, S. 14 Z. 1— S. 15, Z. 4. —

Mit der Unveränderlichkeit Gottes werden die Aussagen, die in der Schrift über Glieder Gottes gemacht werden, als seinem Wesen nicht entsprechend zurückgewiesen. Einmal wird Gottes Willen auch ohne sie erfüllt. Zum andern gilt Gott als simplex, als eine nicht aus Teilen zusammengesetzte Größe. Ein Körper-sein Gottes ist damit ausgeschlossen. Zugleich wird die Anschauung Tertullians, nach der Gott Glieder habe, diese aber seiner Besonderheit angemessen seien, zurückgewiesen. Lediglich eine symbolische Bedeutung für die Allgegenwart Gottes vermag Novatian diesen Aussagen der Schrift beizumessen. Die apologetisch-tertullianischen Parallelen zu diesem Gedankengange sind nicht völlig eindeutig. Ansätze zu den Ausführungen Novatians finden sich allerdings bei den Apologeten. Justin bemüht sich, menschliche Analogien vom Gottesbegriff fern zu halten. Dazu kommt, daß bei Athenagoras die Auffassung einer Einfachheit Gottes anklingen kann, ohne daß man allerdings über Ansätze hinauskommt[30].

Das „simplex esse" schließt eine Wirksamkeit der Affekte in Gott aus[31]. Völlig leugnet Novatian sie nicht; aber es steht fest, daß die „impassibilis substantia" Gottes durch sie in keiner Weise berührt wird. Sie haben nur den Zweck, die Menschen „qui rationem reliquerunt," wieder auf den rechten Weg zu bringen. Sie erklären sich aber nicht aus einem „vitium," sondern aus einem „consilium". Eine „diversitas materiarum," die die Affekte zum Fehler der Natur macht, liegt innerhalb des göttlichen Wesens nicht vor. Der Gedankengang ist weithin mit den Ausführungen identisch, die Tertullian in „adversus Marcionem" zur gleichen Frage macht. Auch er leugnet die Existenz der Affekte in Gott nicht. Aber gegenüber den Häretikern, die hieraus den Schluß ziehen wollen: „si deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbatur ergo et corrumpetur ergo et morietur," hält er an der incorruptibilitas der divina substantia fest. Er scheidet zwischen dem Menschen in seiner „corruptoria conditio" und Gott, der keine Beeinträchtigung seines Wesens erfährt. Von diesem Urteil aus gelangt er

30) Vgl. Athen. πρεσβ. VIII, 6 und 7. Otto Bd. VII, S. 38; Just. Dial. c. T. 127,3. Otto Bd. II, S. 428; Tert. adv. Marc. II, 16 Wien. Ausg. Bd. III, S. 356 Z. 27 ff. und Nov. de trin. V, S. 18 Z. 6—8; VI, S. 19 Z. 8— S. 21, Z. 19, —

31) Vgl. Tert. adv. Marc. II,16 Wien. Ausg. Bd. III, S. 356 Z. 22 ff., Nov. de trin. V, S. 17 Z. 4— S. 18, Z. 12. —

zur Ablehnung der Prädikate, die eine Verletzung der Unveränderlichkeit Gottes darstellen, eines „exacerbare", „periclitari" und „evertere". Darin eben zeigt sich die diversitas substantiarum beider Größen. Gott hat, wie Tertullian in einem anderen Zusammenhange hervorhebt, die Affekte allein der Menschen wegen auf sich genommen, da sie ihn sonst in seiner vis divinitatis überhaupt nicht hätten erkennen können[32]. Das Moment der Besserung kann anklingen. Es wird in adv. Marcionem II, 13[33] in der Weise durchgeführt, daß gezeigt ist, die Menschen würden ohne Gottes Drohungen dem Bösen in immer stärkerem Maße verfallen.

Der Gedankengang deckt sich in den Ausführungen beider Theologen, wie sich zeigt, weitgehend. Novatian geht allerdings in einem Punkte über Tertullian hinaus, in dem nämlich, daß er hier das „simplex esse" Gottes betont. Das ist keine Anschauung Tertullians, denn das „simplex esse" ist nur mit der Auffassung einer Unkörperlichkeit Gottes vereinbar.

Schließlich sei noch auf die Frage der Theodizee und auf die Lösung eingegangen, die für sie in „de trinitate" vorgetragen wird. Den Grund der Sünde in Gott zu suchen, ist selbstverständlich unmöglich. Die Welt ist von vornherein gut erschaffen worden, und von der Güte des Werkes aus vermag man auf die des Schöpfers zu schließen. Zudem bezeichnet Christus Gott als den, der allein gut ist[34]. Das sind Gedankengänge, die sich in den Auseinandersetzungen des 2. Jahrhunderts ergeben hatten. Die Apologeten vertreten der Gnosis gegenüber die Güte der Welt und damit die des Schöpfergottes. Tertullian war in der Auseinandersetzung mit Marcion ihnen hierin gefolgt. Es bleibt aber die Frage, wie das Böse in der Welt zu erklären ist. Der Gedanke der Willensfreiheit bietet sich als Lösung. Denn nachdem der in seiner Entscheidung als Ebenbild Gottes freie Mensch einmal das ihm gegebene Gebot übertreten hatte, mußte

32) Tert. adv. Marc. II,27 Wien. Ausg. Bd. III, S. 372 Z. 23 ff. —

33) . . . horremus terribiles minas creatoris, et vix a malo avellimur. quid, si nihil minaretur? . . . Wien. Ausg. Bd. III, S. 353 Z. 1 f. —

34) Vgl. Just. 1 Apol. X,3. Otto Bd. I, S. 24; Tat. VII, 5 f. Otto Bd. VI, S. 30; XI,11 Bd. VI, S. 52; XVII,16 f. Bd. VI, S. 78; Athen. πρεσβ. XXVI, 9 f. Otto Bd. VII, S. 138; XXIV, 13 f. Bd. VII, S. 126; Theoph. II, 17, 6 f. Otto Bd. VIII, S. 106; Tert. adv. Marc. II,4 Wien. Ausg. Bd. III, S. 339 Z. 6 ff.; adv. Marc. II,6 Wien. Ausg. Bd. III, S. 341 Z. 26 ff., S. 343 Z. 6 ff. und Nov. de trin. IV, S. 13 Z. 4—9. —

Gott ihn strafen, wie er ihn im anderen Falle belohnt hätte[35]. Ursprünglich, wie auch die Apologeten annahmen, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, ist der Mensch durch seine Willenstat der Urheber des Todes geworden. Die bis zu einem gewissen Grade deistische Haltung, die bei den Apologeten zu bemerken ist, wenn sie Gott, obwohl er Schöpfer der Welt ist, nicht in das Leben seiner Schöpfung so eingreifen lassen, daß damit die Entscheidung des Einzelnen gehemmt würde, wirkt über Tertullian auch auf Novatian ein[36]. Hier läßt sich bei letzterem ebenfalls in Einzelzügen apologetischer Einfluß nachweisen, wenn er Neid als das Motiv des göttlichen Verbotes, vom Lebensbaume zu essen, glaubt ausschließen zu müssen. Die Wendung, die diesem Gedanken gegeben wird, ist die, daß Gott den Menschen, nachdem er einmal in Sünde gefallen war, nicht ewig in seiner Schuld leben lassen, sondern ihm erst nach der Erlösung durch Christus das ewige Leben gewähren wollte. Theophilus bringt die Auffassung mit der gleichen Zielsetzung zum Ausdruck, indem er Gottes εὐεργεσία als das sein Handeln Bestimmende zu erweisen sucht[37]. Das dürfte bei der Gestaltung der novatianischen Anschauung von Bedeutung gewesen sein.

Die Betrachtung der Gotteslehre Novatians in ihren Hauptgedanken hat die mannigfaltigen Beziehungen erkennen lassen, die sie mit der apologetisch-tertullianischen Tradition verbinden. Die Gedankengänge, die für die Zeichnung des Gottesbildes von Bedeutung sind, können bei den Vorgängern Novatians nachgewiesen werden. Er übernimmt die Ergebnisse der Kämpfe des 2. Jahrhunderts, ohne auf die Fragen in besonderer Erörterung einzugehen, da sie für ihn im letzten Grunde aktuelle Streitfragen nicht mehr darstellen. Es ist typisch, daß Hinweise auf gnostische Lehren in dem Teile des Werkes, in dem die Gotteslehre behandelt wird, kaum begegnen[38]. Dabei kann in diesem dogmen-

35) Vgl. Theoph. II,27, 9. Otto Bd. VIII, S. 132.: ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.
Tert. adv. Marc. II,5 Wien. Ausg. Bd. III, S. 340 Z. 12 ff.; adv. Marc. II,6 Wien. Ausg. Bd. III, S. 341 Z. 20 ff. und Nov. de trin. I, S. 3 Z. 14 f.; I, S. 4 Z. 3—6; IV, S. 13 Z. 12—17. —

36) Vgl. Theoph. II,27, 4—10. Otto Bd. VIII, S. 130 und S. 132 und Nov. de trin. I, S. 3 Z. 14— S. 4 Z. 8. —

37) Vgl. Theoph. II, 25, 5 f. und II, 26, 1 Otto Bd. VIII, S. 126 und 128 und Nov. de trin. I, S. 4 Z. 12— S. 5 Z. 4. —

38) Siehe Nov. de trin. II, S. 6 Z. 10: „ut quidam (die Marcioniten) putant"; VIII, S. 23 Z. 21 f. „hunc ergo, omissis haereticorum fabulis atque figmentis, deum novit et veneratur ecclesia". —

geschichtlichen Zusammenhange die Frage zurücktreten, inwieweit die vorgelegten Parallelstellen als direkte Vorlagen zu gelten haben. Für einige erwies es sich auf Grund der Übereinstimmung in der Diktion als sicher. Es dürfte nach dem Ausgeführten feststehen, daß die Gedankenhaltung Novatians sich fest einordnet in die apologetisch-tertullianische Tradition, und daß seine Gotteslehre von ihr aus in erster Linie zu verstehen ist.

Der Einfluß der Philosophie tritt demgegenüber zurück. Selbstverständlich war Novatian philosophisch gebildet. Das ergab sich aus den Zeugnissen, die für die Charakteristik seiner Persönlichkeit zur Verfügung standen. Zudem bleibt zu berücksichtigen, daß auch über die Apologeten und Tertullian philosophische Gedankengänge auf ihn eingewirkt haben. Unzweifelhaft begegnen wir so in der Gotteslehre Anschauungen, die sich allein von der Philosophie her verstehen lassen. Das gilt vor allem, für den Gedanken, nach dem Gott die Welt in allen ihren Teilen durchwaltet[39]. Auch der Satz „omnis enim spiritus creatura est"[40] ist stoisch bedingt, denn mit dem creatura-Begriff wird der Geist als Materie gefaßt. Die stoische Philosophie gewinnt aber auf die Gesamthaltung des Gottesgedankens keinen entscheidenden Einfluß. Die christliche Gottesauffassung ist vielmehr die bestimmende. Der persönliche Gottesbegriff tritt überall deutlich hervor. Pantheistische Gedankengänge zeigen sich nicht. Die Anschauung, daß Gott die Welt durchwalte, bedeutet keineswegs eine Gleichsetzung beider Größen oder eine Aufhebung ihres stark empfundenen Gegensatzes. Zudem wird ja mit der Ablehnung des Satzes, daß Gott Geist sei, ein entscheidender Gedanke der stoischen Philosophie abgewiesen. Schließlich mag berücksichtigt sein, daß neben der rein kosmologischen Begründung des Gottesbegriffes die historische läuft, ein spezifisch jüdisches bezw. christliches Moment. Gott wird als Lenker der Geschichte betrachtet.

---

39) Nov. de trin. II, S. 6 Z. 9—16. Beachte, daß Kattenbusch diese Stelle auffassen will als eine Ausführung, die durch das Novatian im Symbol begegnende „παντοκράτωρ" bedingt ist. Katt Apost. Symb. Bd. II, S. 363.
40) Nov. de trin. VII, S. 23 Z. 12. —

Die Untersuchung darf bei diesen Ergebnissen nicht stehen bleiben, denn die dogmengeschichtliche Stellung Novatians ist mit dem bisher Ausgeführten noch nicht voll gewürdigt. Es bleibt die Frage, in welcher Weise er die Gotteslehre modifiziert hat. Dabei werden wir auf die Grundhaltung Tertullians und der Apologeten noch einmal zurückgreifen müssen.

Tertullian dachte Gott körperlich[41]. Wie die unten gegebene Entwicklung des substantiabegriffes[42] deutlich macht, ist sein Denken von der Stoa bestimmt. Kein Ding, auch nicht ein unsichtbares, ist körperlos[43]. Körperlichkeit und Stofflichkeit sind aber voneinander nicht zu trennen. Somit wird Gottes Sein als ein materielles gefaßt. Gott ist stofflich bestimmte Substanz; die Körperlichkeit schließt die Realität von Gliedern nicht aus, wenn diese natürlich auch der substantia gemäß sind.

Die Apologeten stehen in dieser Frage nicht unähnlich. In der oben gegebenen Entwicklung war die Anschauung begegnet, nach der über Gott bestimmte Aussagen nicht zu machen sind. Danach mag es scheinen, als ob sie den Gedanken einer Materialität der göttlichen οὐσία ablehnen. Aber eine genauere Betrachtung zeigt doch, daß mindestens Justin und Tatian von der Vorstellung einer stofflichen Substanz Gottes nicht frei waren. Das Bild des Feuers, das Justin[44] und mit geringer Modifikation auch Tatian[45] für die Zeugung des Logos aus dem Vater verwendet, beweist dies. Denn wenn das Wesen Gottes — von der Bedeutung, die dem Bilde für das Verhältnis von Vater und Sohn zukommt, wird in anderem Zusammenhange gesprochen — unter der Analogie des Feuers betrachtet werden kann, dann liegt darin das gleiche materielle Moment vor, das bei Tertullian gegeben ist. Stoische Philosophie mag auch hier eingewirkt haben. Novatian hat mit dieser Haltung grundsätzlich gebrochen. Er kannte sie zweifelsohne und hat sie daher bewußt abgelehnt. Gott ist nicht Geist,

41) Tert. adv. Prax. VII. Kroym., S. 9 Z. 19 f. —
42) Siehe unten S. 94 ff.
43) Tert. adv. Prax. VII. Kroym., S. 9 Z. 21 ff. —
44) Just. Dial. c. T. LXI, 6. Otto Bd. II, S. 206. —
45) Tat. V Otto Bd. VI S. 26. Für Tatian und Athenagoras läßt sich die Vorstellung nachweisen, daß Gott Geist ist. Tat. IV,7. Otto Bd. VI, S. 18; Athen. X,9. Otto Bd. VII, S. 46. —

Gott ist keine materielle Substanz. Auch die Begriffe caritas und lux, die doch jeden materiellen Charakters entbehren, erschöpfen Gottes substantia nicht[46]. Das geht über die Ablehnung einer stofflichen Substanz hinaus. Gott bleibt ein überweltliches, unfaßliches Wesen, ein Wesen, das, da es „sine origine" ist, in völliger Zeitlosigkeit[47] alle menschlichen Eigenschaften in unaussprechlicher Potenz in sich schließt[48]. Daher wird ein auf ihn angewandter Begriff stets „rem aliquam ipsius magis et virtutem, quam ipsum" zum Ausdruck bringen, d. h. aus der Fülle seines Wesens vermag der Mensch stets nur ein Moment zu bezeichnen[49]. Alle Eigenschaften sind in Gott wesenhaft gegeben. Beziehungen, die dies nicht wären, gibt es nicht[50]. Das ist gegenüber Tertullians Vorstellung eines akzidentellen Charakters der Begriffe „dominus" und „pater' zu betonen[51].

Der Gedanke der Einfachheit Gottes ist von der Ausschaltung jeder Körperlichkeit und materiellen Substanz aus zu verstehen. Die „corporea concretio"[52], die von Tertullian seiner Gesamthaltung gemäß vertreten wird, ist ausgeschlossen. Gott bedarf ihrer nicht, da er alle jene Momente, die durch die Glieder des Körpers verrichtet werden, selbst in sich schließt[53]. Er ist „totus oculus, quia totus videt; et totus auris, quia totus audit; et totus manus, quia totus operatur; et totus pes, quia totus ubique est"[54]. Diese Momente gehören ihm wesenhaft zu und sind von ihm in keiner Weise zu trennen, ohne daß er damit selbst aufgehoben würde. „idem enim, quicquid illud est totus, aequalis est, et totus ubique est[55]. non enim habet in se diversitatem sui, quicquid est simplex"[56]. Novatians Bedeutung für die weitere Entwicklung der Gotteslehre beruht in der Ausschließung des stoischen Momentes der Körperlichkeit. Das ist

46) Nov. de trin. VII, S. 22 Z. 13 ff. —
47) Nov. de trin. II, S. 7 Z. 10 ff. —
48) Nov. de trin. II, S. 9 Z. 5 ff. —
49) Nov. de trin. II, S. 8, Z. 12 f. —
50) Nov. de trin. IV, S. 14 Z. 4 f. —
51) Tert. adv. Hermog. III, Wien. Ausg. Bd. III, S. 128 Z. 12 ff. —
52) Nov. de trin. V, S. 18 Z. 7. —
53) Nov. de trin. VI, S. 20 Z. 14 ff. —
54) Nov. de trin. VI, S. 21 Z. 15 ff. —
55) Dieses „totus ubique" ist nur in dem Sinn zu fassen, daß Gott, als einfache Größe über jede Bindung an den Raum erhaben, überall in der Welt und zwar mit seinem ganzen Wesen weilt. Beachte, daß Augustin diesen Gedanken aufnimmt und weiter durchführt. —
56) Nov. de trin. VI, S. 21 Z. 17 ff. —

die grundlegende Modifizierung, die es neben der Einwirkung der apologetisch-tertullianischen Tradition zu erkennen gilt. Inwieweit platonische, ja vielleicht neuplatonische[57] Vorstellungen einer unbedingten Transzendenz Gottes dabei zu berücksichtigen sind, ist nicht deutlich zu erkennen. Sicher aber ist, daß mit dieser Haltung in Gott ein körperloses, ewiges, unbedingt überweltliches Wesen gesehen wird. „mens est enim quaedam gignens et complens omnia, quae sine ullo aut initio aut termino temporis causas rerum naturaliter nexas ad utilitatem omnium summa et perfecta ratione moderetur"[58].

Betrachtet man diese novatianische Gesamteinstellung in der Gotteslehre im Zusammenhange der weiteren dogmengeschichtlichen Entwicklung des Abendlandes, wie sie bei Augustin begegnet, so zeigt sich, daß dieser an die Grundlagen der novatianischen Fassung anknüpft. Nur ist sein Gottesgedanke in erheblich stärkerem Maße neuplatonisch beeinflußt. Daher sind die Ansätze schärfer ausgeprägt und weiter durchdacht, die Novatian in der Fassung Gottes als Wesen, in dem „simplex esse" und in dem Besitz, ja in dem Sein alles dessen, was die Menschen als ihre Eigenschaften erkennen, — allgemein ausgedrückt in der Ueberweltlichkeit Gottes — zum Ausdruck bringt.

Die Logosspekulation der Apologeten und die Tertullians in ihren Beziehungen zueinander.

Die theologisch-metaphysische Logosspekulation geht bekanntlich innerhalb des Christentums auf die Apologeten zurück. Den Logosbegriff, den sie im Johannesevangelium vorfanden, verbanden sie mit dem, der ihnen in der Philosophie entgegengetreten war. Die Apologeten gaben dem λόγος damit einen metaphysischen Sinn. Sie faßten ihn als das Prinzip der Welt, durch das sie das kosmologische Problem glaubten lösen und die Gottheit des Schöpfers mit der

57) Die Möglichkeit einer Einwirkung neuplatonischer Gedanken ist wesentlich abhängig von der Frage der Entstehung des Traktates. Daß de trinitate in der Zeit vor dem Schisma verfaßt ist, dürfte wohl anzunehmen sein. Ein genauerer Zeitpunkt läßt sich jedoch nicht angeben. Liegt er um 250 n. Chr., dann wäre es möglich, daß Novatian Plotins Gedanken kannte, da dieser seit ungefähr 243—44 n. Chr. in Rom wirkte. Doch muß das, solange die Abfassungszeit nicht genauer feststeht, unentschieden bleiben. —

58) Nov. de trin. II, S. 9 Z. 18 ff. —

Christi ohne Gefährdung des Monotheismus meinten vereinen zu können[1]. Das stellt einen entscheidenden Einschnitt in der dogmengeschichtlichen Entwicklung dar. Denn der Charakter des johanneischen Logos ist durchaus ein religiöser. Er ist zu dem Zweck gesetzt, die Gottverbundenheit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu zum Ausdruck zu bringen. Eine metaphysische Bedeutung losgelöst von dieser Beziehung kommt ihm nicht zu. Die Differenz, die zwischen dem Johannesevangelium und den Apologeten in dieser Beziehung vorliegt, wird deutlich, wenn man berücksichtigt, daß außerhalb des Johannesprologes das Prädikat λόγος in dem spezifischen Sinne nicht mehr begegnet. Im apologetischen Schrifttum aber tritt die Person Jesu — die Werke Justins sind hier in gewissem Maß auszunehmen — fast völlig zurück. Die Verbindung des Christentums mit der Philosophie hat die Probleme verschoben. Das bestimmt die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung, an deren Ausgangspunkt somit die Apologeten stehen.

Inwieweit Tertullian von ihnen in seiner Gedankenbildung beeinflußt ist, und worin er sich von ihnen scheidet, d. h. wodurch er selbst die Logosspekulation weitergeführt hat, sei im Folgenden untersucht.

Dazu sind zunächst die Grundlinien der apologetischen Anschauungen klarzustellen. In den Schriften Justins,

---

1) Die Frage, welche Motive die Apologeten zur Aufnahme der Logosspekulation veranlaßt haben, ist zwischen Harnack und Bousset strittig. Während jener die kosmologischen Momente in den Vordergrund stellt, (Dg. 4. Aufl., Bd. I, S. 530 ff.) betont dieser die mehr christologischen. „Das Christentum hat den Logosgedanken akzeptiert, um namentlich der gebildeten Welt in einer philosophisch scheinenden Formel die Christusverehrung und den Christuskult verständlich zu machen". (Kyrios Christos S. 318; s. a. S. 316 ff. 3. Aufl.). Zur Klärung des Problems ist davon auszugehen, daß, wie Loofs in seinem letzten Werke (Theophilus v. Ant. adv. Marc. u. d. a. theol. Qu. . . . S. 182 ff.) nachgewiesen hat, die Christologie in der vorapologetischen Periode im wesentlichen Pneumachristologie gewesen ist. Das heißt der Begriff πνεῦμα ist der, der für die Darstellung der Beziehung Christi zu Gott verwandt wurde. Den theologischen Interessen, aus denen die Pneumachristologie entstanden ist, wurde sie durchaus gerecht. Wenn dann die Apologeten dazu übergingen, den Logosbegriff einzuführen, so können christologische Motive hierbei kaum die treibenden gewesen sein, da sie ja in der Pneumachristologie genügend berücksichtigt waren. Die Einführung des Logos ist vielmehr von den kosmologischen Gedankengängen her zu verstehen.

Daß der Logosbegriff dann bei Justin mit Christus verbunden wird — bei den anderen Apologeten tritt die historische Person Jesu fast völlig zurück, eine Tatsache, die auch von Bousset nicht übersehen werden kann —, ist ein Punkt, der erst in zweiter Linie berücksichtigt werden muß, der aber keinesfalls die Einführung des apologetischen Logosbegriffes zu erklären geeignet ist.

So dürfte von der Pneumachristologie her die Harnacksche Haltung, die in den kosmologischen Gedankengängen das entscheidende Motiv sieht, von neuem gestützt sein. —

des ältesten der uns erhaltenen griechischen Apologeten, wird eine genauere Ableitung des Logos aus dem Wesen Gottes nicht gegeben. Die Stellen, — es sind nur wenige, die hier in Betracht kommen[2] — an denen er auf diese Frage eingeht, lassen erkennen, daß die Weltschöpfung seine Gedankenbildung bestimmt hat. Sie ist gleichsam der feste Punkt, von dem er ausgeht. Gott hat selbstverständlich die Welt geschaffen; aber er hat sie durch den Logos entstehen lassen. Schafft aber der Logos den κόσμος, dann ist er in diesem Zeitpunkte bereits in einem besonderen Sein neben Gott zu denken. Der Logos ist also „πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων“,[3] „πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων“,[4] „πρὸ τοῦ ἡλίου“,[4] „πρὸ ἑωσφόρου καὶ σελήνης“[5] συνών mit dem Vater. Gott spricht zu ihm, dem „προβληθὲν γέννημα“, gemäß Gen. III,22[6]. Dabei bleibt zu beachten, daß Justin zwischen dem „κτίζειν“ und „κοσμεῖν“ einer- und dem „γεννᾶσθαι“ und „προβάλλεσθαι“ andererseits zu scheiden weiß. Der Logos ist kein „κτίσμα“, er ist ein „προβληθὲν γέννημα“. Aber über ein innergöttliches Sein des Logos werden bestimmtere Angaben nicht gemacht. Auch der Zeitpunkt, an dem das „γεννᾶσθαι“ stattgefunden hat, wird nicht geklärt. Völlig ausgeschaltet scheint mir aber eine innergöttliche Existenz nicht zu sein. Justin verwendet für den Logos den Begriff der „δύναμις λογική“[7]. Sie aber ist, bevor sie aus Gott herausgesetzt wurde, doch in ihm. Allerdings werden diese Gedanken nicht besonders ausgewertet.

Die Anschauung, der Logos habe die Welt geschaffen, wird auf Prov. VIII,21 ff.[8] gestützt, wobei σοφία und λόγος gleichgesetzt sind. Er erhält die Welt und waltet in ihr. Die alttestamentlichen Theophanien werden auf ihn bezogen[9]. Sodann wirkt der Logos auch als λόγος σπερματικός

2) Just. 2. Apol. VI, 3—5. Otto Bd. I, S. 182; Dial. c. T. LXII, 10 f. Bd. II, S. 210. —
3) Just. 2 Apol. VI, 4. Otto Bd. I, S. 182; Dial. c. T. 62, 12 Bd. II, S. 212; Dial. c. T. C, 12 Bd. II, S. 340. —
4) Just. Dial. c. T. LXI, 1 Bd. II, S. 204; C, 6 Bd. II, S. 340; 129, 8 Bd. II, S. 434; Dial. c. T. LXIV,10, Bd. II, S. 220. —
5) Just. Dial. c. T. XLV, 12. Otto Bd. II, S. 146. —
6) Just. Dial. c. T. LXII, 7. Otto Bd. II, S. 210. —
7) Just. Dial. c. T. LXI, 1. Otto Bd. II, S. 204; δύναμις erscheint weiter in Just. 1. Apol. XXIII, 3. Otto Bd. I. S. 60; 1. Apol. XXXII, 9 Bd. I, S. 82; XXXIII, 7 Bd. I, S. 86; Dial. c. T. CV, 4 Bd. II, S. 356; Dial. c. T. 128, 10 Bd. II, S. 432. —
8) Just. Dial. c. T. LXI, 8 ff. Otto Bd. II, S. 208; Dial. c. T. 129, 6 f. Bd. II, S. 434. —
9) Just. Dial. c. T. LXVI ff. —

in den griechischen Philosophen wie überhaupt in all' denen, die nach der Vernunft gelebt haben[10]. Seine Handlungen stehen in völliger Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters[11]. Justin bezeichnet von da aus den Logos als Diener Gottes[12] und legt ihm die mit dieser Tätigkeit auf Grund des AT. sich ergebenden Prädikate bei, z. B. δόξα κυρίου, υἱός, σοφία, ἄγγελος und λόγος[13].

Das bisher Angeführte läßt die grundsätzlich subordinatianische Stellung des Logos erkennen. Sie beruht auf dem „γεννᾶσθαι δυνάμει καὶ βουλῇ πατρός"[14]. Denn hierin liegt die Abhängigkeit vom Willen eines anderen, höheren Prinzipes. Daneben wird der Logos auch als „προβληθὲν γέννημα" als gezeugtes Wesen dem ungezeugten des Vaters untergeordnet. Schließlich bleibt die Verbindung des Sohnes mit der Welt zu berücksichtigen. Aus ihr ergibt sich ebenfalls das subordinatianische Moment, denn Gott der Vater kann seinem Wesen gemäß in diese Welt nicht eingehen[15]. Der Sohn ist vielmehr der ἄγγελος[16] Gottes ihr gegenüber. Die Formulierung „ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος καὶ ὑπηρετῶν τῇ βουλῇ αὐτοῦ"[17] kennzeichnet somit die Stellung, die Justin dem Sohne zuweist.

Der Logos erhält, wie oben gezeigt, sein eigenes Sein durch das γεννᾶσθαι, mit dem er zum προβληθὲν γέννημα Gott gegenüber wird. Damit ergibt sich, wenn vielleicht auch unbeabsichtigt, eine Dualität im Gottesbegriff. Der γεννητός und ἀγέννητος, der πρωτότοκος und ἀγένητος sind zu unterscheiden. Der Sohn wird vom Vater differenziert; die Dualität liegt von vornherein in dem Vater-Sohn-Verhältnis. Justin zieht die aus diesen Gedanken folgende Konsequenz. Er bezeichnet den Logos als „πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν . . .[18] und führt

10) Just. 1. Apol. XLVI. Otto Bd. I, 110. —
11) Just. Dial. c. T. LVI, 21 f. Otto Bd. II, S. 184. —
12) ὑπηρετεῖν Just. Dial. c. T. LVI, 45. Otto Bd. II, S. 192; Dial. c. T. LVIII, 6. Bd. II, S. 196; Dial. c. T. LX 2. Bd. II, S. 202; Dial. c. T. LX, 9 Bd. II, S. 204; Dial. c. T. CXIII, 8 Bd. II, S. 380; Dial. c. T. 125, 6 Bd. II, S. 422; Dial. c. T. 126, 14 Bd. II, S. 426; Dial. c. T. 127, 6 Bd. II, S. 430. —
13) Just. Dial. c. T. LXI, 1. Otto Bd. II, S. 204. —
14) Just. Dial. c. T. 128, 10. Otto Bd. II, S. 432. —
15) Just. Dial. c. T. 127. Otto Bd. II, S. 428. —
16) Just. 1. Apol. LXIII, 6 Otto Bd. I, S. 148; Dial. c. T. LXVI, 7 f., Bd. II, S. 180; Dial. c. T. LX, 7. Bd. II, S. 204; Dial. c. T. 127, 6, Bd. II, S. 430. —
17) Just. Dial. c. T. 126, 14. Otto Bd. II, S. 426. —
18) Just. 1. Apol. XXXII, 9. Otto Bd. I, S. 82 und 84. —

andererseits ebenso klar aus, man habe ihm die zweite, wie dem Geist die dritte Stelle neben dem Vater einzuräumen[19]. Der Logos ist ein „θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων[20] und zwar wird dieses „ἕτερος" pluralistisch im Sinne einer zahlenmäßigen Verschiedenheit gefaßt[21]. Deutlich wird die Scheidung weiterhin in der Exegese der alttestamentlichen Theophanien. In ihnen läßt sich, wie Justin betont, ein Gott, der im Himmel, und einer, der auf Erden weilt, nachweisen. Anzuführen sind in diesem Zusammenhange auch die Ausführungen, die im Anschluß an Gen. I,26 und 28[22] bezw. Gen. III,21[22] gemacht werden. Denn im Hinblick auf diese Schriftstellen wird zwischen Vater und Sohn auf Grund der in den Texten sich findenden pluralistischen Redeweise geschieden. Die Bilder, die Justin als Analogien für den Vorgang des γεννᾶσθαι verwendet[23], das des Feuers und das des gesprochenen Wortes, lassen das dualistische Moment in gleicher Weise erkennen. Betrachtet man sie unter dem Gesichtspunkt einer Differenzierung des Vaters vom Logos, so zeigt sich gerade die Trennung beider Größen. Ein Wort ist doch in dem Augenblicke, in dem es ausgesprochen ist, als Gesprochenes wie auch der in ihm ruhenden Vernunftkraft nach vom Sprecher zu trennen; es steht gleichsam als ein zweites neben ihm und kann ohne Rücksicht auf ihn betrachtet werden. Das Gleiche gilt vielleicht noch stärker für das Bild des Feuers, denn es entstehen zwei voneinander getrennte Flammen.

Von dieser Gesamthaltung aus gelangt Justin zur Ablehnung einer Gruppe von Logoslehrern, die die Beziehungen des Sohnes zum Vater anders fassen wollten[24]. Der Logos ist auch für sie eine δύναμις. Dieser δύναμις kommt als der Vermittlerin der göttlichen Worte an die Menschen das λόγος-Prädikat zu. Der Logos ist göttliches Offenbarungswort. Seine Realität wird dargestellt in der Analogie der Sonne und ihres Strahles. Wie das Sonnenlicht auf der Erde nicht von der Sonne als solcher zu trennen ist und, wenn

19) Just. 1. Apol. XIII, 5 ff. Otto Bd. I, S. 32 und 34. —
20) Just. Dial. c. T. LVI, 7 f. Otto Bd. II, S. 180. —
21) Just. Dial. c. T. LVI, 19 f. Otto Bd. II, S. 184. —
22) Just. Dial. c. T. LXII, 1 ff. Otto Bd. II, S. 208 und 210. — Dial. c. T. 129, 1 ff. Bd. II, S. 434. —
23) Just. Dial. c. T. LXI, 5 ff. Otto Bd. II, S. 206; Dial. c. T. 128, 10 f. Bd. II, S. 432. —
24) Just. Dial. c. T. 128, 3 ff. Otto Bd. II, S. 432. —

diese untergeht, verschwindet, kann auch die δύναμις von Gott dem Vater nicht getrennt werden. Sie kehrt nach seinem Willen in ihn zurück. . . . ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἀτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ, ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν . . . Justin Dial. c. T. CXXVIII,5 f. Otto Bd. II. S. 432. Die hier gezeichnete Anschauung läßt in der subordinatianischen Stellung des Logos eine Uebereinstimmung mit justinischen Gedankengängen erkennen. Die Beziehung zur Welt und die Abhängigkeit vom Willen des Vaters, von dem der λόγος ausgeht, bewirken das. Der entscheidende Unterschied Justin gegenüber liegt aber einmal in der starken Betonung dessen, daß der Logos seinem Wesen nach göttliches Offenbarungswort ist. Zum zweiten ist er keine Hypostase im dualistisch-pluralistischen Sinne, kein ἑτερόν τι[25], das, durch ein einmaliges γεννᾶσθαι zum προβληθὲν γέννημα geworden, als ein λογικός[26] neben Gott dem Vater steht. Es kommt im Ganzen nur zu einem „ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖσθαι". Doch dürfte die Verwendung des Begriffes „πατήρ"[27] die Behauptung stützen, daß auch die Gegner für Jesus das υἱός-Prädikat beanspruchten. Inwieweit und ob damit eine Uebertragung des υἱός-Prädikates von dem in Christus wirkenden λόγος auf den λόγος an sich geübt wurde, läßt sich nicht mehr erkennen. Im Blick auf die Gedanken Justins ergibt die Ablehnung dieser Haltung das unbedingte Festhalten an der dualistischen Fassung des Verhältnisses von Vater und Sohn.

Man muß sich jedoch vergegenwärtigen, daß mit dieser pluralistisch-dualistischen Logosspekulation der Monotheismus nicht gesprengt werden sollte. Justin sucht dem Dualismus vielmehr zu wehren, indem er die Scheidung nicht als eine solche „κατ' ἀποτομήν"[28] erscheinen läßt. Eine Trennung des Sohnes vom Vater, durch die auch die οὐσία Gottes angegriffen würde — sie wäre als „ἀποτομή" zu bezeichnen —, wird abgelehnt. Die Einheit, die ihm auf der Identität der οὐσία

25) Just. Dial. c. T. 128,9 Otto Bd. II, S. 432. —
26) Just. Dial. c. T. LXII,6 Otto Bd. II, S. 210. —
27) Just. Dial. c. T. 128,6 Otto Bd. II, S. 432. —
28) Just. Dial. c. T. 128,10. Otto Bd. II, S. 432. —

beruht, ist in dem oben bereits angeführten Bilde des Feuers deutlich gemacht.

In der Tat ist es Justin damit gelungen, ein Einheitsmoment nachzuweisen. Doch ist ein nur auf die (im Sinne des Feuers gefaßte) οὐσία begründeter Monotheismus für einen persönlichen Gottesbegriff nicht tragbar. Dieser wird dadurch bestimmt, daß Gott als ein sich selbst leitender vernünftiger Wille angesehen wird. Dieses Moment ist aber mit der οὐσία nicht getroffen, da dem höchsten Gott ein „ἕτερος θεός" oder, wie Justin auch sagt, [ἕτερος] „λογικός", gegenübertreten kann. Nur innerhalb eines pantheistischen Gottesgedankens ließe sich die Einheit auf Grund einer materiellen und unpersönlichen οὐσία herstellen.

Erreicht Justin die willensmäßige Einheit nicht auf anderem Wege? Die Dualität war als eine solche der Zahl (ἀριθμῷ) zu verstehen, nicht aber durch die γνώμη[29] gesetzt. Diesen Begriff deutet Justin im Sinne der Willensentscheidung, der Willenseinheit. Die Trennung zwischen Gott und seinem Logos erhält damit neben der Einheit der οὐσία in der Willenseinheit eine weitere Schranke[30]. Allerdings bestehen nach dem Ausgeführten eben doch zwei Willen, die allein im Verfolg des gleichen Zieles zur Einheit gelangen. Die Differenzierung wäre also auch hier nicht vollständig aufgehoben.

Die subordinatianische Logosspekulation Justins hat somit eine dualistisch-pluralistische Gottesauffassung zur Folge.

Die Christologie Justins — bei ihm allein ist von einer solchen zu reden — ist bestimmt durch die Erkenntnis, daß in Jesus Christus der göttliche Logos Mensch geworden ist. Und zwar wird diese Erscheinung den alttestamentlichen Theophanien gleichgestellt[31]. Der Logos hat menschliche Gestalt angenommen und damit den Namen Jesus Christus erhalten[32]. Doketische Tendenzen werden abgelehnt; ist doch der Logos „τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος",[33] „ὁμοιοπαθὴς

29) γνώμη bedeutet bei Justin „Plan, Absicht, Sinn"; siehe Dial. c. T. 127,6. Otto Bd. II, S. 430; XCV,3, Bd. II, S. 330. —
30) Just. Dial. c. T. LVI,20. Otto Bd. II, S. 184. —
31) Just. Dial. c. T. LXXV, 9 ff. Otto Bd. II, S. 258. —
32) Just. 1. Apol. V, 10 f. Otto Bd. I, S. 14; 1. Apol. XLVI, 12 Bd. I, S. 112; 1. Apol. LXIII, 9 f. Bd. I, S. 150. —
33) Just. 2. Apol. XIII,6. Otto Bd. I, S. 202. —

γενόμενος“[34]. So wird ohne jede Einschränkung behauptet, er sei gekreuzigt, gestorben, auferstanden und in den Himmel aufgefahren[35], wie er auch vor seinem Leiden sich gefürchtet und gezittert habe[36]. Die Jungfrauengeburt begründet die Menschheit. Eine göttliche δύναμις, d. i. der Logos selbst, hat die Jungfrau überschattet, womit er zum Menschen geworden ist. Luk. I,31 und 35 werden als Belegstellen herangezogen und der hier verwandte πνεῦμα - Begriff zum λόγος in Beziehung gesetzt[37]. Für Justin ist demnach die Gottheit Christi in der Existenz vor seiner Menschwerdung begründet. Die Taufe wird für ihn zu einem Problem. Justin muß sie umdeuten in dem Sinne, daß sie selbst und die in ihr vollzogene Geistmitteilung um der Menschen willen geschehen sei[38], ohne für Jesus selbst eine besondere Bedeutung zu haben. In der gleichen Weise wird die Jesaiasstelle XI,1—3[39], die von den auf Christus ruhenden Geistesgaben handelt, wie die Tatsache der Geburt und des Leidens so gefaßt, daß der Logos ihrer nicht bedurfte. Allein um der Menschen willen sind sie von ihm angenommen[40]. Von einer Zweinaturenlehre ist daher bei Justin nicht zu sprechen. Er sieht im Logos bei voller Wahrung der Menschheit das Personbildende; der Logos ist ihm der eigentliche Träger der Handlungen.

Die Christologie, — mit der griechischen Formel „λόγος ἔνσαρκος“[41] faßt man ihren Charakter vielleicht am besten — die ein Leiden des Logos, des „υἱὸς τοῦ θεοῦ“ aussagt, ist bedingt durch die pluralistische Färbung der Logoslehre. Der Logos wird gegenüber Gott dem Vater zu einem zweiten, depotenzierten Gott. Von diesem kann Justin ein Leiden aussagen ohne den Gottesgedanken dadurch eigentlich zu berühren[42].

Die justinischen Gedanken haben die Tatians weithin beeinflußt. Er geht davon aus, daß Gott vor der Schöpfung (ποίησις) allein (μόνος) war[43], d. h. er leugnet

34) Just. 2. Apol. X,12, Otto Bd. .I, S. 194. —
35) Just. 1. Apol. XLVI,12. Otto Bd. I, S. 112. —
36) Just. Dial. c. T. 103,23. Otto Bd. II, S. 354. —
37) Just. 1. Apol. XXXIII. Otto Bd. I, S. 84 und 86. —
38) Just. Dial. LXXXVIII. Otto Bd. II, S. 304 ff. —
39) Just. Dial. c. T. LXXXVII, 4 ff. Otto Bd. II, S. 302. —
40) Just. Dial. c. T. LXXXVIII, 8. Otto Bd. II, S. 306. —
41) Siehe Loofs: Theoph. v. Ant. u. d. a. Qu. . . . S. 136. —
42) Siehe unten, S. 40.
43) Tat. V,2. Otto Bd. VI, S. 21. —

die Realität eines zweiten Prinzipes neben Gott. Mit Gott setzt er allerdings in der Idee die Welt. Das ideelle Sein wird damit begründet, daß mit Gott (σὺν αὐτῷ) als der „ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων . . . ὑπόστασις" „τὰ πάντα" bestehe[44]. Neben der Idee der Welt berücksichtigt Tatian den Logos. Er sieht diesen ebenfalls in einem noch ideellen Zustande als „λογικὴ δύναμις." Da aber Gott als vernünftiges Wesen ohne eine solche nicht zu denken ist, besteht sie logischerweise ewig in Gott. Im gleichen Sinne ist dann die Idee der Welt als eine in Gott ewige zu betrachten Dieser λόγος wird auf Gottes Willen hin aus dem Vater als „ἔργον πρωτότοκον"[45] herausgesetzt (προπηδᾶν[15], daneben auch die justinischen Begriffe γεννᾶν und γεννᾶσθαι)[46/47]. Das Sohnesprädikat begegnet bei Tatian nicht; der darin zum Ausdruck gebrachte Gedanke aber liegt, wie aus dem Begriff πατήρ zu folgern ist, in der Linie seiner Anschauungen.

Als ἐπουράνιος bezeichnet und damit von der Welt abgegrenzt wird er aus einer λογικὴ δύναμις zum λόγος, d. h. er ist von einer mehr unpersönlichen Seinsart in eine in sich gegründete Existenzweise überführt. Innerhalb der Gesamtstelle aber: „λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως, κατὰ . . . . τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν"[48] findet sich der Satz: „πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός." Was besagt er? Auf Grund des Zusammenhanges erscheint eine Textkorrektur als berechtigt, die statt des πατρός hier ein πνεύματος einsetzt und die Stelle damit zu der Fassung „πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πνεύματος" umgestaltet. Denn dieser Teil des Satzes will den gleichen Gedanken zum Ausdruck bringen, wie die zweite vom Partizip γεγονὼς abhängige Formel, eine Wandlung des Logos von einer unpersönlichen zu einer mehr hypostatischen Seinsart oder, wie wir im Blick auf das „πνεῦμα γεγονὼς ἀ. τ. πν." sagen können, von einer substanzhaften zu einer in sich gegründeten Existenzweise.

πνεῦμα bezeichnet nun bei Tatian einmal das göttliche Wesen im Sinne der Substanz: „πνεῦμα ὁ θεός."[18]. Innerhalb der Welt sind sodann zwei Arten des πνεῦμα zu unter-

44) Tat. V,2. Otto Bd. VI, S. 21. —
45) Tat. V,3. Otto Bd. VI, S. 22. —
46) Tat. VII,1. Otto Bd. VI, S. 30. —
47) Tat. V,5. Otto Bd. VI, S. 26. —
48) Tat. IV,7. Otto Bd. VI, S. 18. —

scheiden, der das Leben spendende und daher rein irdische Geist und der Geist Gottes[49]. Der Mensch wird trichotomisch gesehen, und ist auf Grund seiner Gottähnlichkeit im Besitze des πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τέλειον· Letzterer war ursprünglich in allen Menschen, ist ihnen aber durch die Sünde verloren gegangen. Es bleibt ihnen die Möglichkeit, den heiligen Geist zurückzugewinnen[50].

Von diesen Anschauungen aus ist in der Formel „πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πνεύματος" der letzte πνεῦμα-Begriff im Sinne der Substanz zu fassen. Die Beziehungen zwischen dem so gefaßten πνεῦμα-Begriff und dem Logos werden noch auf Grund einer Stelle des 13. Kapitels deutlich[51]. Denn dort zeigt die zu Joh. I,5 vorgetragene Exegese, daß eine enge Verbindung zwischen dem Logos und dem πνεῦμα ἅγιον oder θεῖον besteht. Tatian kann jenen Begriff für diesen eintreten lassen[52]. Dennoch gehen sie nicht ineinander auf. Das πνεῦμα ist der διάκονος des Logos[53].

Sicher ist damit, daß es sich in dem Satze „πνεῦμα γεγονὼς ἀ. τ. πν." einmal um den im Sinne der Substanz gefaßten πνεῦμα-Begriff handelt. Wie aber ist das einleitende πνεῦμα zu verstehen? In der analogen Formel bezeichnete λόγος, wie wir sehen, die in sich geschlossene, hypostatische Existenzweise, zu der die λογικὴ δύναμις gelangt ist. Mit dem zweiten πνεῦμα-Begriff der angezogenen Formel wird das dieser λογικὴ δύναμις analoge Moment zum Ausdruck gebracht. Wird aber von diesem substantiell gefaßten πνεῦμα ein πνεῦμα-Werden ausgesagt, dann kann eben dieses letztere gefaßt werden nur im Sinne eines in sich gegründeten geistigen Wesens, einer in sich gegründeten geistigen Existenz. Tatian verwendet seinen πνεῦμα-

49) Tat. XII,1. Otto Bd. VI, S. 52. —
50) Tat. XIII,12 ff. Bd. VI, S. 62. —
51) Tat. XIII, 3—8. Otto Bd. VI, S. 60 und 62. —
52) Das Schriftwort Joh. I,5 ist durch das „ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμά ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ . . . . ." gedeutet, d. h. der Begriff φῶς wird auf den des πνεῦμα bezogen. Das folgende „καὶ τὸ φῶς τὴν σκοτίαν κατέλαβεν" kann sich dann logischerweise nur auf das πνεῦμα beziehen. Statt dessen setzt Tatian für den Begriff πνεῦμα das Prädikat λόγος ein. Dieses wird somit als gleichwertig mit dem des πνεῦμα betrachtet. Die enge Beziehung beider zueinander ist noch in einem anderen Gedankengange deutlich (Tat. VII,10 ff. Otto Bd. VI, S. 32 f.). Der Mensch ist ursprünglich vom Logos unsterblich geschaffen, hat jedoch infolge der Sünde Gottes Wege verlassen. Das aber hat den Logos veranlaßt, den sündigen Menschen von seinem Umgange auszuschließen. Damit hat sich auch das πνεῦμα δυνατώτερον (der Begriff ist identisch mit dem des πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα ἅγιον anderer Stellen) vom Menschen getrennt. —
53) Tat. XIII,19. Otto Bd. VI, S. 62. —

Begriff eben nicht völlig einheitlich. Er dient zur Bezeichnung einer geistigen Substanz und einer hypostatischen Existenzweise. Dabei können beide Momente im πνεῦμα - Begriff zugleich gesetzt sein, denn in dem soeben für die Bedeutung πνεῦμα - Substanz angeführten Satz „πνεῦμα ὁ θεός" ist gleichzeitig im Worte πνεῦμα auch der Sinn eines geistigen Wesens, einer in sich geschlossenen, hypostatischen Existenzweise gegeben. Demnach will die Formel „πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πνεύματος" das Werden des Logos von einer geistigen Substanz zu einer geistigen Existenz zur Darstellung bringen, wie jenes „λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως."

Die Setzung des Logos aus Gott geschieht zum Zwecke der Weltschöpfung. Als die „ἀρχὴ τοῦ κόσμου" wirkt er zugleich ihre Erhaltung[54]. Die Stellung, die sich daraus ergibt, ist die subordinatianische. Sie wird daneben bedingt durch das auf dem Willensakte des Vaters beruhende προπηδᾶν[55]. Die Einheit zwischen Gott und seinem Logos ist dadurch gewahrt, daß eine Scheidung, durch die eine völlige Trennung geschaffen würde, abgelehnt wird[56]. Und zwar ist eine solche in dem Augenblicke gegeben, in dem eine Verminderung dessen eintritt, von dem das zu Trennende ausgeht. Das aber erfolgt in diesem Falle nicht, da es sich um eine „αἵρεσις οἰκονομίας", um einen „μερισμός" handelt. Zum Beweise werden die aus Justin bekannten Bilder des Wortes und Feuers herangezogen[57]. Auf den Begriff der οὐσία ist allerdings an keiner Stelle eingegangen. Aber den Ausführungen liegt der Gedanke zu Grunde, daß eine Veränderung im Wesen Gottes nicht eintreten soll. Die Bedenken, die oben vom persönlichen Gottesbegriff her gegen diese Analogien vorgebracht worden waren, gelten auch hier.

Christologische Aussagen treten fast völlig zurück. An den wenigen Stellen diesbezüglichen Inhaltes läßt sich erkennen, daß Justins Haltung eingewirkt hat. Kann doch Tatian von einem „τοῦ πεπονθότος θεοῦ"[58] bezw. einem „θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ"[59] sprechen.

Die Bedeutung Tatians gegenüber Justin beruht in der Berücksichtigung des innergöttlichen Seins des Logos.

54) Tat. V,3. Otto Bd. VI, S. 22 und 24. —
55) Tat. V,3. Otto Bd. VI, S. 22. —
56) Tat. V,4. Otto Bd. VI, S. 24.
57) Tat. V,4 ff. Otto Bd. VI, S. 26.
58) Tat. XIII,19. Otto Bd. VI, S. 62.
59) Tat. XXI,1. Otto Bd. VI, S. 90. —

Athenagoras und Theophilus haben das weiter ausgeprägt. Jener stellt neben Gott als υἱός den Logos[60]. Das Sohnesprädikat wird damit begründet, daß der Logos das „πρῶτον γέννημα" ist. Ein eigentliches γίγνεσθαι, ein Existenzerhalten des Logos im Augenblicke des γεννᾶσθαι, wird jedoch zurückgewiesen[61]. Letzterer besteht vielmehr „ἐξ ἀρχῆς", von Ewigkeit her, in Gott und ist in dessen Wesen begründet. Gott ist nämlich „νοῦς ἀΐδιος", ein geistig-vernünftiges Wesen, und mit diesem νοῦς ist zugleich der λόγος gegeben, da Gott „ἀϊδίως λογικός" ist[62]. Das προελθεῖν wird mit der Weltgestaltung insofern verbunden, als der Logos die „ἰδέα" und „ἐνέργεια" für die Welt ist, d. h. ihr gegenüber sowohl ideelles als auch wirkendes Prinzip. Die Stelle Prov. VIII,22[63], die auf den Logos bezogen ist, beweist diesen Gedankengang; λόγος und σοφία sind somit identisch. Betont aber wird, daß durch diese Vorgänge eine Scheidung zwischen Gott und seinem Logos nicht eintritt, vielmehr behauptet Athenagoras ein „ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ"[64]. Die Stellung des Sohnes zum Vater ist wie bei Justin und Tatian die subordinatianische. Das Wirken des Logos in der Welt — er erscheint hier als die ἐνέργεια des Vaters — wie auch das υἱός-Prädikat machen das deutlich. Doch ist bei Athenagoras das Bestreben bemerkbar, die Einheit Gottes, den Monotheismus, unter allen Umständen zu wahren. Ihre Betonung begegnet in der bereits berührten Stelle, an der von Vater und Sohn ein „ἑνὸς ὄντος" ausgesagt wird. Weiterhin darin, daß behauptet werden kann, dieser sei in jenem und umgekehrt. Das wird möglich, „ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος"[65]. Gott ist πνεῦμα, und in diesem bleibt der Sohn als νοῦς, λόγος und σοφία. Die Hypostase des Logos ist also nicht in dem Sinne in einem γεννᾶσθαι begründet, daß er damit als ein Neues entsteht. Es handelt sich bei ihm um eine in Gott ruhende Größe, die durch die Zeugung aus diesem heraustritt. Dadurch wird die Beziehung, die vor dem προελθεῖν zwischen Vater und Sohn bestanden hat, nicht getrübt.

Daß hier eine stärkere Betonung des Einheitsmomentes vorliegt, wird deutlich, wenn man in diesem Zusammen-

60) Athen. πρεσβ. X,8. Otto Bd. VII, S. 44.
61) Athen. πρεσβ. X,10. Otto Bd. VII, S. 46. —
62) Athen. πρεσβ. X,10 f. Otto Bd. VII, S. 46. —
63) Athen. πρεσβ. X,13. Otto Bd. VII, S. 48. —
64) Athen. πρεσβ. X,8. Otto Bd. VII, S. 46. —
65) Athen. πρεσβ. X,8 f. Otto Bd. VII, S. 46. —

hange die Stellung des πνεῦμα ἅγιον zu Gott berücksichtigt. Athenagoras verwendet das Bild der Sonne und ihres Strahles[66] und sieht mit diesem eine dem Vater und Sohn gleichwertige Hypostase gegeben. Die „διαίρεσις ἐν τῇ τάξει“[67] bleibt selbstverständlich auch bei dieser Analogie gewahrt. Im Ganzen aber ist in diesem Bilde das Einheitsmoment das beherrschende. Bleibt doch der Strahl stets mit der Sonne in Verbindung und verliert ohne sie sofort seinen Bestand. Die Hypostase, die hier erreicht wird, ist allerdings kein ἕτερόν τι im justinisch-dualistischen Sinne. Justin hat ja dieses Bild gerade abgelehnt, da ihm damit die Differenzierung nicht genügend zum Ausdruck gebracht war. Auch für die Beziehungen von Gott und Geist ist bei Athenagoras somit das Einheitsmoment das Charakteristische[68].

Welchen Sinn verbindet Athenagoras mit dem Logosbegriff? Die Antwort hat von der Beobachtung auszugehen, daß Gott als „νοῦς ἀΐδιος“ den Logos in sich trägt[69]. Damit sind νοῦς und λόγος nicht identisch, und das im Texte verwandte λογικός ist ebenfalls nicht im Sinne von νοϊκός zu fassen. Es muß weiter darauf hingewiesen werden, daß bei Athenagoras bezüglich des Sohnesprädikates auch die Dreiteilung νοῦς, λόγος und σοφία begegnet[70]. Denn daraus ergibt sich, daß der Logosbegriff nicht im Sinne von Vernunft, sondern in dem des Wortes, des gedachten wie gesprochenen Wortes, zu werten ist, in das dann die Vernunftkräfte des νοῦς und der σοφία hineinzunehmen wären.

Wie Athenagoras und Tatian nimmt auch Theophilus ein innergöttliches, ewiges Sein des Logos an[71]. Auf letzteres ist die Stelle Prov. VIII,27 und 29[72] zu beziehen. Der „λόγος ἐνδιάθετος“ ist als göttlicher νοῦς und φρόνησις[73] zu fassen. Seine Tätigkeit besteht in einem συμβουλεύειν, einem Denken in und mit Gott. Dieser setzt seinen Logos in dem

66) Athen. πρεσβ. X,13 f. Otto Bd. VII, S. 48. —
67) Athen. πρεσβ. X,16. Otto Bd. VII, S. 48. —
68) Beachte, daß das Bild der βασιλεία, das Athenagoras in πρεσβ. XVIII. Otto Bd. VII, S. 82 f. für das Verhältnis von Vater und Sohn verwendet, durch das zum υἱός-Prädikat hinzutretende „νοουμένῳ ἀμερίστῳ“ im Sinne des Einheitsmomentes ausgewertet wird. —
69) Athen. πρεσβ. X,10 Bd. VII, S. 46 Otto. —
70) Athen. πρεσβ. XXIV,7. Otto Bd. VII, S. 124. —
71) Theoph. II,10,5 f. Otto Bd. VIII, S. 78. —
Theoph. II,22,8. Otto Bd. VIII, S. 118. —
72) Theoph. II,10,11. Otto Bd. VIII, S. 80. —
73) Theoph. II,22,9. Otto Bd. VIII, S. 118 —

Augenblicke aus sich heraus, in dem er das, was er in sich beratschlagt hat (ὅσα ἐβουλεύσατο) ins Werk setzen will. Dadurch wird der Logos, der bisher, wie gesagt, allein ἐνδιάθετος war, zu einem „προφορικός" zum „πρωτότοκον πάσης κτίσεως". Theophilus bezeichnet den Vorgang an einer Stelle näher[74]: „Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων . . .

Mit Loofs[75] wird man den Satz wohl so auszulegen haben, daß die σοφία hier als ein während der Zeugung im Logos bestehendes Moment anzusehen ist. Es bleibt aber festzuhalten, daß Gott durch das γεννᾶσθαι nicht des Logos beraubt wird[76]. Er steht vielmehr weiterhin mit ihm in der engen Verbindung[77], die bestanden hatte, als der Logos noch allein ein ἐνδιάθετος war. Der Logos schafft als ὑπουργός[78] Gottes diese Welt. Er ist eine ἀρχή, da er alles lenkt und leitet, was er erzeugt hat.

Die Frage ist auch hier die, in welchem Sinne Theophilus den Logosbegriff auffaßt. In dem Stadium des ἐνδιάθετος-Seins wird er als νοῦς und φρόνησις Gottes definiert, d. h. er deckt sich mit den göttlichen Vernunftkräften. Das ändert sich allerdings mit dem Hervorgehen des Logos aus Gott. Jetzt tritt die Bedeutung des Schöpfungswortes, das das Entstehen der Welt bewirkt, in den Vordergrund. Der Logosbegriff kann auf Worte Gottes im Schöpfungsbericht bezogen werden[79]. Wenn dann in II,22[80] φωνή und λόγος als ihrem Sinne nach entsprechende Begriffe gefaßt werden, so zeigt sich damit die gleiche Bedeutung des „göttlichen Wortes".

Die Stellung des Sohnes zum Vater läßt auch hier das subordinatianische Moment erkennen. Das Sohnesprädikat, d. h. die Zeugung, wie die Verbindung mit der Welt prägen das aus.

Dennoch ist festzuhalten, daß Theophilus zwischen Vater und Sohn eine dauernde enge Verbindung annimmt. Sie ist gegeben einmal in dem ἐνδιάθετος-Sein des Logos, das als ewig gedacht wird. Auch nach der Zeugung bleibt

74) Theoph. II,10,5 ff. Otto Bd. VIII, S. 78 ff. —
75) Siehe Loofs, Paulus v. Samosata, S. 306. —
76) Theoph. II,22,11. Otto Bd. VIII, S. 118. —
77) Theoph. II,22,12. Otto Bd. VIII, S. 118. —
78) Theoph. II,10,6. Otto Bd. VIII, S. 80. —
79) Theoph. II,13,17—19. II,13,24; Otto Bd. VIII, S. 96. —
80) Theoph. II,22,6. Otto Bd. VIII, S. 118. —

dieses Verhältnis bestehen, denn dann gilt ebenfalls das „ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν“[81].

Die Stellung des Logos innerhalb der apologetischen Gedankengänge ist durch die Gottesidee bestimmt, Gott kann als transzendentes Wesen zu der Welt nicht in direkte Beziehung treten. Ein Mittelwesen ist notwendig, der Logos. Die subordinatianische Stellung ist damit gegeben; das υἱός-Prädikat und die Verbindung mit der Welt bedingen sie. Der Logos ist Gott, dieser Gedanke wird wohl von allen vertreten, aber zugleich zeigt sich das einschränkende „ἐκ θεοῦ πεφυκώς“,[82] das Theophilus gebraucht. Der Subordinatianismus und die Sohnesstellung ergeben die Scheidung von Vater und Sohn, das pluralistische Moment. Allerdings bleibt hier zu differenzieren, denn dieses Element wird nicht bei allen in gleicher Stärke vertreten. Innerhalb der Anschauung Justins und auch Tatians ist es freilich das Beherrschende. Der Dualismus droht hier, wenn auch nicht beabsichtigt, den Monotheismus zu sprengen. Theophilus und Athenagoras bewahren das monotheistische Moment erheblich stärker. Denn auch nach der Zeugung wird eine ständige enge Verbindung des Logos in und mit Gott angenommen. Dazu kommt das innergöttliche, ewige Sein des Logos vor dem γεννᾶσθαι, das allerdings auch Tatian vertritt.

Die Scheidung in die beiden genannten Gruppen läßt sich noch in einem anderen Punkte durchführen, nämlich in bezug auf das Wesen des Logos. Eindeutige Erklärungen des Begriffes begegnen zwar nicht; man ist angewiesen auf Andeutungen, die innerhalb der apologetischen Schriften gegeben werden. Dabei läßt sich immerhin so viel erkennen, daß für Justin und Tatian die Fassung des Logos als λογικὴ δύναμις, d. h. als göttliche Vernunftkraft, feststeht. Für Athenagoras ist die Bedeutung des göttlichen Schöpfungswortes die entscheidende, während Theophilus innerhalb seiner Gedankengänge beide Momente verbindet.

Hierin zeigt sich, daß die Logosvorstellung noch keineswegs eindeutig ist. Die Verbindung mit dem philosophischen λόγος-Begriff hat eine verschiedenartige Bestimmung möglich gemacht. Selbstverständlich dürfte es sein, daß in der Fassung des Logos als göttlichen Wortes eine ältere Tradition

81) Theoph. II,22,12. Otto Bd. VIII, S. 118. —
82) Thepoh. II,22.15. Otto Bd. VIII, S. 120. —

in die apologetische einmündet und sich mit ihr kreuzt. Denn innerhalb dieser Tradition ist, wie noch bei den Apologeten sich feststellen läßt, der Monotheismus das bestimmende Element; die metaphysisch-dualistische Fassung ist bei der Bedeutung des „Wortes," wie Justins Gegner beweisen, nicht unbedingt gegeben. Ob diese ältere Traditionslinie nun eine in sich völlig geschlossene ist, läßt sich nicht mehr erkennen. Jedenfalls ist damit zu rechnen, daß die Logosspekulation im allgemeinen noch zur Zeit der Apologeten erheblich mannigfaltiger war, als es für uns greifbar ist, und daß auch die Apologeten teilweise innerhalb ihres metaphysischen Rahmens, der oben gezeigt wurde, von älteren Vorstellungen und Gedankengängen beeinflußt sind. Die von Justin bekämpften Logoslehrer, von denen uns sonst nichts erhalten ist, beweisen, daß wir mit einer erheblich weiteren Ausgestaltung der Logosspekulation zu rechnen haben, als wir sie zu überschauen vermögen.

In welcher Weise haben diese Gedanken auf Tertullian eingewirkt, in welcher Weise hat er sie modifiziert? Wir wenden uns zunächst der Frage zu, ob die pluralistische Fassung der apologetischen Logoslehre auch hier begegnet. Auszugehen ist dabei von einem Bilde, das Tertullian zur Verdeutlichung des Verhältnisses von Vater und Sohn verwendet, dem der monarchia[83]. In ihr scheidet er zwischen Gott als ihrem eigentlichen Besitzer und dem Sohne, der vom Vater Anteil an der Herrschaft erhält. Zwei Personen sind es, die uns in dieser Analogie entgegengetreten. Tertullians Ziel ist es, hier eine Dualität nachzuweisen, denn er stellt weiterhin neben den Sohn die Scharen der Engel, die ebenfalls an der Verwaltung beteiligt sein sollen. Sie sind die officiales, die sich in jeder monarchia finden, durch die diese aber in ihrem Bestande nicht gefährdet wird. Der Begriff der monarchia, der zu Grunde liegt, geht zurück auf den griechischen der μόνη ἀρχή. Die monarchia ist nach dieser Vorstellung gewahrt, wenn nur eine ἀρχή, ein principium, als das ihre Gestaltung Bestimmende sich erweisen läßt, mag diese ἀρχή daneben durch noch so viele virtutes oder officiales durchgeführt werden. Damit steht die personale Scheidung derer fest, die die Herrschaft ausüben. Die Pluralität kann da-

83) Tert. adv. Prax III u. IV; Kroym., S. 3—5.

durch nicht aufgehoben werden, daß die einzelnen Teile — die monarchia wäre im anderen Falle in ihrem status bedroht — nicht gegeneinander handeln. Auch die Betonung dessen, daß die Herrschaft späterhin zurückgegeben wird, beseitigt eine personale Doppelheit nicht. Es steht fest, Vater und Sohn sind in der monarchia als zwei (duos esse)[84] zu werten, zunächst einmal dem Namen d. i. dem Begriffe nach (ex nominibus patris et filii)[85], sodann aber weiterhin dadurch, daß es einer ist, der die Herrschaft übergibt, und ein anderer, der sie empfängt. Die numerische Zweiheit ergibt sich darüber hinaus aus dem Vater- und Sohnesbegriff[86]. Denn es ist klar, daß einer nicht zugleich sich selbst Sohn und Vater sein kann[87]. Vielmehr sind mit diesen Begriffen zwei verschiedene Personen gegeben, wie man ja auch Tag und Nacht nicht als ein und dasselbe anzusehen vermag.

Die Differenzierung von Vater und Sohn steht für Tertullian fest. Sie läßt sich über das Angeführte hinaus bei ihm verfolgen, und zugleich können mannigfache Beziehungen zur pluralistisch-apologetischen Logoslehre nachgewiesen werden. Die Exegese der Stellen Gen. I,26—27 und III,22 ist hier heranzuziehen[88]. Justin schloß auf eine durch die Schriftworte gegebene Dualität. Tertullian erklärt die pluralistische Redeweise Gottes in der gleichen Art. Eine numerische Einheit, ein unus, solus, singularis esse[89] ist ausgeschlossen, vielmehr eine secunda et tertia persona neben Gott, dem Vater, anzunehmen. Gott redet mit dem sermo und dem spiritus als „cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis". Für Tertullian steht in diesem Zusammenhange die numerische Zwei- bezw. Dreiheit fest. Der Sohn ist ihm ein „secundus a deo constitutus"[90]. Er folgt Justin, der aus dem vorliegenden Worte den gleichen Schluß zog[91]. Tertullian führt die Dualität im weiteren an anderen Schriftstellen durch. So kommt er auf Grund der Worte, an denen von zwei Göttern gesprochen wird[92], zu dem Ergebnis, daß

84) Tert. adv. Prax. IV; Kroym., S. 5 Z. 30.
85) Siehe Anm. 1.
86) Tert. adv. Prax. X; Kroym., S. 12 ff.
87) Siehe diesen Gedanken bereits S. 24 unten.
88) Tert. adv. Prax. XII; Kroym., S. 16 f.
89) Statt eines unus, das einer „singularis numeri significatio" gleichkäme, setzt Tertullian das unum in diesem Gedankengange. Adv. Prax. XXII; Kroym., S. 36.
90) Tert. adv. Prax. VII; Kroym., S. 9 Z. 1.
91) Just. Dial. c. T. LXII,8. Otto Bd. II, S. 210; Dial. c. T. LXII,10; Otto Bd. II, S. 210.
92) Tert. adv. Prax. XIII; Kroym., S. 17 ff.

es sich in ihnen um „duos," nämlich Vater und Sohn, handeln müsse. Das dualistische Prinzip beherrscht ihn dabei in dem Maße, daß er eher zwei Götter anzunehmen geneigt ist als einen Gott, der dann als Vater und Sohn sich gezeigt hätte"[93]. Die „distinctio personarum" läßt ihn eine örtliche Scheidung zwischen Vater und Sohn behaupten und zwar so, daß jener sich im Himmel befindet, dieser aber auf der Erde weilt[94]. Es bleibt zu berücksichtigen, daß Gott und der sermo in gleicher Weise gemäß ihrer visibilitas und invisibilitas geschieden werden[95]. Die Doppelheit im Gottesbegriff steht auch von hier aus fest, denn jede der beiden Größen ist eben „in sua proprietate," in ihrer Selbständigkeit, zu betrachten[96]. Mit diesen Gedanken hat Tertullian Anschauungen Justins aufgenommen. Dieser hatte die Hypostase des Logos ebenso von Gott unterschieden, daß er zwischen dem Vater im Himmel und dem Sohne auf der Erde differenzierte[97]. Das Moment der visibilitas dient ihm gleichfalls zum Erweis der hypostatischen Selbständigkeit des Logos. Diese Haltung hat ohne Zweifel auf Tertullian eingewirkt und ist von ihm in der gleichen Schärfe zum Ausdruck gebracht. Dabei verwendet er für den sermo in Analogie zum justinisch-tatianischen δύναμις den Begriff „vis". Das Wort bedeutet allerdings nicht eine unpersönliche Kraft etwa in der Art, daß der sermo ein „vacuum" und „inane," d. h. eine res oder persona[98] ohne eine eigene substantia, wäre[99]. Tertullian wendet sich mit dem Gedanken gegen eine Anschauung, die bereits Justin ablehnt, wenn er ein „ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖσθαι"[100] als unzutreffend erkennt.

Das den Unterschied zwischen Vater und Sohn bei Justin von vornherein bestimmende Moment war das γεννητός — bezw. ἀγέννητος-Sein beider Größen. Für Tertullian gewinnt das ebenfalls Bedeutung. Der sermo ist ihm das „primum omnium"[101], der „primogenitus"[102], Begriffe, die mit

93) Tert. adv. Prax. XXIII; Kroym., S. 38 Z. 2 ff.
94) Tert. adv. Prax. XXIII; Kroym., S. 37 Z. 13 ff.
95) Tert. adv. Prax. XIV; Kroym., S. 20 Z. 15 ff.
96) Tert. adv. Prax. XI; Kroym., S. 16 Z. 1 f.
97) Just. Dial. c. T. LVI, 2. Otto Bd. II, S. 180.
Just. Dial. c. T. 129,1. Otto Bd. II, S. 434.
98) Tert. adv. Prax. VII; Kroym., S. 8 Z. 31.
99) Tert. adv. Prax. VII; Kroym., S. 9 Z. 5 ff.
100) Just. Dial. c. T. 128,9. Otto Bd. II, S. 432.
101) Tert. adv. Prax. XIX; Kroym., S. 29 Z. 23 ff.
102) Tert. adv. Prax. VII; Kroym., S. 8 Z. 8.

dem justinischen „πρωτότοκος πάσης κτίσεως“ identisch sind. Er ist das erste „Geschöpf“ Gottes, der selbst ungeschaffen ist (innatus)[103].

Mit der apologetisch bedingten Hypostasierung des Logos ergibt sich zugleich seine Unterordnung unter Gott und seine Verbindung mit der Welt. Letztere ist darin begründet, daß der sermo das eigene Sein neben Gott zum Zwecke der Schöpfung und mit ihr erhält. Der Logos wird so auch bei Tertullian zum handelnden Momente Gottes in der Welt. Denn wie schon Justin gezeigt und auch die andern Apologeten hervorgehoben hatten, ist es der sermo, der die Welt leitet und in ihr erscheint. Dieser Anschauung folgend überträgt Tertullian auf ihn die alttestamentlichen Theophanien[104]. Es ist der gleiche Gedanke, der die Apologeten und Tertullian dabei leitet, die Vorstellung nämlich, die von der Transzendenz Gottes her sein Eingehen in die Welt ablehnt. Daneben ist das subordinatianische Moment auch in dem oben berührten Gedanken der visibilitas des sermo gegeben. Der Vater ist größer (maior) als der Sohn, d. h. für Letzteren gilt bei Tertullian ebenfalls die justinische Formulierung des „θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων“.[105]

Mit der untergeordneten Stellung des Sohnes verbindet sich die Vorstellung, daß er Gottes Diener ist, da er nichts ohne den Willen des Vaters tut[106]. Die bei Justin von da aus abgeleitete Anschauung, der Logos sei ein Engel ἄγγελος)[107] geworden, nimmt Tertullian allerdings nicht auf. Doch gilt ihm der sermo als der „repraesentator patris“[108], in dem der Vater „per opera virtutum et verba doctrinae“ wirkt.

Apologetisch bestimmte Gedankengänge, die eine hypostatisch-subordinatianische Selbständigkeit des sermo erkennen lassen, sind demnach bei Tertullian nachweisbar. Es bleibt die Frage, ob auch apologetisch bedingte, auf die Einheit bezügliche Momente zu fassen sind. Für Justin war die Einheit mit der Ablehnung einer Trennung von der

103) Tert. adv. Prax. XIX; Kroym., S. 29 Z. 25.
104) Tert. adv. Prax. XVI; Kroym., S. 24 Z. 31 u. S. 25 Z. 1 ff.
105) Just. Dial. c. T. LVI,7 f. Otto Bd. II, S. 180.
106) Tert. adv. Prax. IV; Kroym., S. 5 Z. 7; XXII, S. 36 Z. 12 f.; VIII, S. 10 Z. 9 ff.
107) z. B. Just. Dial. c. T. 127,6. Otto Bd. II, S. 430; siehe dazu die Ausführungen S. 61 f.
108) Tert. adv. Prax. XXIV; Proym., S. 40 Z. 24 ff.

οὐσία des Vaters gegeben. Tertullian weist gleichfalls eine „separatio“[109] und „divisio“[110] zurück; allein eine „distinctio“[111] bezw. „dispositio“[112], durch die die substantia nicht berührt wird, erscheint ihm zutreffend. Aber neben diesem Gedanken, der ein un u s - sein Gottes ausschließt und nur ein un u m als Einheitsprädikat anerkennt[113], begegnet die Willenseinheit. Tertullian ist der Anschauung, daß die Scheidung nicht — um den justinischen Ausdruck zu gebrauchen — eine solche der γνώμη sei. Der Sohn wird betrachtet als „nihil facientem sine patris voluntate“[114], er ist mit seinem Handeln völlig dem Willen des Vaters unterstellt.

Lassen sich nun bei Tertullian in Verbindung mit dieser pluralistischen Logoslehre Spuren einer apologetisch beeinflußten Christologie erkennen? Die apologetische Christologie war dadurch gekennzeichnet, daß der Logos mit der Menschwerdung zu einem „λόγος ἔνσαρκος“ geworden war, daß er also das Subjekt in der Erscheinung Jesu bildete. Als solches wurde von ihm die Leidensfähigkeit ausgesagt. Diese Auffassung, die Tertullian in gleicher Form vertritt, ist bei ihm wie in seiner apologetischen Vorlage darin bedingt, daß man den Logos vom Vater unterschied und ihm, dem depotenzierten, in der Welt wirkenden Gott, die Leidensfähigkeit glaubte zuschreiben zu können, ohne den Gottesgedanken damit zu verletzen[115]. Tertullian kommt innerhalb der Frage der visibilitas und invisibilitas des Vaters und des sermo darauf zu sprechen. Der sermo ist, wie sich ihm aus 1. Joh. I,1 ergibt dadurch sichtbar geworden, daß er „caro factus est,“ er, „qui ante carnem sermo tantum“; er hat nach diesem Gedankengange gelitten, ist gestorben, auferweckt, in den Himmel aufgenommen[116] und hat auch sonst menschliche „passiones“[117] ertragen. Die Menschwerdung wird in Übereinstimmung zu Justin in der Weise dargestellt, daß der

109) Tert. adv. Prax. IX; Kroym., S. 11 Z. 15. — adv. Prax. XIX; Kroym. S. 30 Z. 5. — adv. Prax. XXIII. Kroym., S. 37 Z. 15.
110) z. B. Tert. adv. Prax. IX; Kroym., S. 11 Z. 19.
111) z. B. Tert. adv. Prax. IX; Kroym., S. 11 Z. 19 f.
112) z. B. Tert. adv. Prax. XIX; Kroym., S. 30 Z. 5.
113) Tert. adv. Prax. XXIII; Kroym., S. 36 Z. 1 ff.
114) Tert. adv. Prax. IV; Kroym., S. 5 Z. 7.
115) Siehe oben S. 28.
116) Tert. adv. Prax. II; Kroym., S. 2 Z. 31 ff.
117) Tert. adv. Prax. XVI.; Kroym. S. 25 Z. 18 ff.

sermo in die Jungfrau gesandt wurde und aus ihr geboren deus und homo war[118].

Die Linie, die bisher von den Apologeten aus bei Tertullian sich hatte verfolgen lassen, war die dualistisch-subordinatianische, die am klarsten bei Justin ausgeprägt ist. Inwieweit lassen sich Einflüsse anderer Apologeten feststellen? Die Ableitung aus Gott dem Vater, die Tertullian für den Logos gibt, ist hierbei von Bedeutung. Er nimmt wie Tatian, Athenagoras und Theophilus ein ideelles Sein des sermo in Gott an, das er als ein ruhendes denkt. Daher kann er mit Tatian und Theophilus behaupten, Gott sei, weil ein zweites Wesen neben ihm nicht besteht, ursprünglich solus (= μόνος)[119]. Aber zugleich wird dieses „solus" eingeschränkt, da er mit Theophilus die ratio als ἐνδιάθετος ansieht. Er faßt diese dann als sermo, d. h. beide Größen werden ausdrücklich voneinander unterschieden. Die Begründung, die dafür gegeben wird, dürfte im Ansatze bereits in den Ausführungen des Athenagoras greifbar sein. Er betrachtete Gott als „νοῦς ἀΐδιος" und stellte daneben das „ἀϊδίως λογικός" ohne allerdings die beiden Begriffe in ihrem Verhältnis zueinander zu klären. Tertullian geht von den gleichen Voraussetzungen aus, die jedoch weiter durchgeführt werden. Gott ist auch für ihn in erster Linie rationalis. Da aber jede Bewegung der ratio den sermo einschließt, wie die Analogie des menschlichen Denkens ergibt, so ist Gott eben auch sermonalis, und damit ist der sermo in seinem innergöttlichen Sein zu erklären. Tertullian gewinnt mit diesem Gedankengange den Uebergang vom Begriff der ratio zu dem des sermo, der ihm im Prolog des Johannesevangeliums gegeben war. Zugleich zeigt sich, inwieweit die soeben vertretene Anschauung einer Unterscheidung von ratio und sermo zu Recht besteht. Die ratio ist die im Verhältnis beider zu einander unumgänglich notwendige Größe, weil sie für die Entstehung des sermo konstitutiv ist: . . . et quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat[120]. Auch mit dem Gedanken, Gott habe den sermo cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum[121], dürfte eine Differenzierung gegeben sein, denn der

118) Tert. adv. Prax. II; Kroym., S. 2 Z. 29 ff.
119) Siehe hierzu: Tert. adv. Prax. V; Kroym., S. 6 f.
120) Tert. adv. Prax. V. Kroym. S. 6 Z. 19 ff.
121) Tert. adv. Prax. V, Kroym. S. 6 Z. 22 f.

sermo ist als in der ratio liegende Größe mit dieser nicht völlig identisch. Das Gleiche gilt bei einer Umkehrung des Verhältnisses[122]. Allerdings bleibt nun zu beachten, daß in Beziehung zu anderen Größen, z. B. der Welt, die Einheitlichkeit des sermo festgehalten ist. Mag er mehrere Momente in sich schließen (habentem in se individuas suas, d. h. der sermo)[123] in seinem äußeren Handeln bilden diese verschiedenen Momente eine Größe. Oder, um es in Analogie zu dem Bilde Tertullians zum Ausdruck zu bringen, mögen mehrere Kräfte für das Denken oder Aussprechen eines Wortes notwendig sein, das Wort schließt als solches diese einzelnen zu einer einheitlichen Größe in sich zusammen. Von dieser Anschauung aus aber vermag dann Tertullian Teile des Ganzen zur Bezeichnung der Gesamtgröße einzusetzen.

Dabei faßten Theophilus und Athenagoras — bei Tatian glaubten wir es schließen zu dürfen — das innergöttliche Sein des Logos als ein ewiges. Tertullian hat diese Haltung nicht uneingeschränkt übernommen. In seinen Schriften begegnet eine doppelte Auffassung. Wie adv. Hermogenem — verfaßt nach Harnack in der Zeit von 198—203 n. Chr.[124] — erkennen läßt, hat er in der ersten Periode seiner theologischen Arbeit das Sein des Logos in Gott nicht ohne eine besondere Entstehung gedacht. Will man adv. Hermogenem III.[125] in diesem Zusammenhange nicht berücksichtigen in dem Gedanken, daß die Stelle auf die Setzung aus dem Vater zu beziehen sei, so ist doch adv. Hermogenem XVIII[126] heranzuziehen, denn die hier gemachten Ausführungen beweisen, daß bereits das innergöttliche Sein der sophia-

122) Tert. adv. Prax. V, Kroym. S. 7 Z. 1 ff.

123) Tert. adv. Prax. VI. Kroym. S. 7 Z. 26 ff.: iam ut primum deus voluit ea, quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas (socias), rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa . . . Dieser von Kroymann hergestellte Text deckt sich nicht ganz mit dem Befund der Handschriften. Zunächst ist das socias eine Einfügung des Herausgebers, „rationem et sophiam" eine Emendation des Fulvius Ursinus (1612 durch Joannes a Wouwer veröffentlicht) als solche für die Gewinnung des ursprünglichen Textes nicht maßgebend. Der von den Handschriften MPF (siehe dazu Kroymann S. 52) überlieferte Text „rationes sophiam" gibt keinen rechten Sinn. Textlich gesehen wäre also wohl jede Apposition hinter „individuas suas" zu streichen. Dem Sinne und dem Gedankengange nach aber ist dieses „individuas suas" eben doch wohl nur nach Kroymanns Vorschlag auf die ratio und sophia zu beziehen.

124) Harnack, Chron.[1]. d. altchrstl. Lit. Bd. II, 2. S. 295.

125) Wien. Ausg. Bd. III, S. 128 ff. —

126) Wien. Ausg. Bd. III, S. 144 ff.

sermo als ein in einem bestimmten Augenblicke gegebenes, als ein gezeugtes betrachtet wird[127]. Diese Haltung ist in adv. Praxean dann fast völlig zurückgedrängt. Allerdings läßt sie sich an einer Stelle noch deutlich erkennen. „conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae — dominus condidit me initium viarum —, dehinc generatus ad effectum — cum pararet caelum, aderam illi —, exinde, eum patrem sibi faciens . . . . schreibt Tertullian in adv. Prax. VII[128]. Die Bedeutung, die das angeführte conditus in der Gegenüberstellung zu generatus allein haben kann, wenn es sich nicht um eine Tautologie handeln soll, ist die einer innergöttlichen Zeugung. Gott hat die sophia in sich zu einem bestimmten Zeitpunkt gesetzt, um sie durch den Akt der generatio zur Hypostase werden zu lassen. Nachdem aber, was oben über Einheit und Differenzierung von sophia und sermo ausgesagt ist, ist in dem sophiabegriff — der Gedankengang und Zusammenhang der angezogenen Stelle macht das gleichfalls deutlich — der sermo einbegriffen.

Daß aber Tertullian auch hier den ihm von den Apologeten gebotenen Anregungen gefolgt ist, beweist die Tatsache, daß er in adv. Praxean in grundlegender Weise für die Ewigkeit der ratio und damit in Zusammenhang auch des sermo im göttlichen Wesen eingetreten ist . . . . habebat (d. i. Gott) enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. rationalis enim deus . . .[129]. Doch bleibt zu beachten, daß auch jetzt noch bei ihm die nativitas perfecta sermonis[130] durchaus in der generatio liegt.

Wie die Scheidung zwischen ratio und sermo ergibt, faßt Tertullian, Athenagoras folgend, den sermo mehr im Sinne des gedachten und gesprochenen Wortes. Der sermo ist das Schöpfungswort, denn durch das Aussprechen des sermo ist gemäß Gen. I,3 alles geschaffen[131]. Tertullian bezieht auch die Stelle Prov. VIII,22[132] auf den sermo. Allerdings geschieht das nicht in der justinischen Art einer völligen Gleichsetzung des sermo und der sophia. In adversus Praxean wird viel-

127) Wien. Ausg. Bd. III, S. 145 Z. 18 ff.: denique ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso... si enim (quod) intra dominum, quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit . . . . usw.
128) Kroym. S. 8 Z. 3 ff.
129) Tert. adv. Prax. V. Kroym. S. 6 Z. 11 ff.
130) Tert. adv. Prax. VII. Kroym. S. 8 Z. 3.
131) Tert. adv. Prax. VII, Kroym., S. 8 Z. 1 ff. „generatus ad effectum . . ."
132) Tert. adv. Prax. VI, Kroym., S. 7.

mehr zwischen ratio, sermo und sophia geschieden. In welchem Sinne dies geschieht, ist oben dargelegt worden[133]. Eine Differenzierung begegnete allein bei Theophilus. Er sieht λόγος und σοφία einmal in gegenseitiger Beziehung zueinander, zum anderen unterscheidet er diese von jener und stellt die σοφία als das dritte Glied der τριάς dem πνεῦμα ἅγιον gleich. Die Verbindung der sophia mit dem heiligen Geiste besteht in dem Sinne, daß beide identisch gefaßt sind. Tertullian scheidet zwar auch wie Theophilus zwischen sermo und sophia, aber so, daß er beide wieder im sermo als eine Größe zusammenzufassen vermag. Geht doch der sermo aus Gott hervor: „habentem in se individuas suas (socias)"[134] und ist daher mit der sophia derart geeint[135], daß Tertullian auf Grund von Ps. 32,6 schreibt: „utique eo spiritu, qui sermoni inerat, apparet unam eandemque vim esse nunc in nomine sophiae nunc in appellatione sermonis, quae initium accepit viarum in dei opera et quae caelum confirmavit, per quam omnia facta sunt et sine qua nihil factum est. nec diutius de isto, quasi non ipse sit sermo et in sophiae et in rationis et in omnis divini animi et spiritus nomine, qui filius factus est dei, de quo prodeundo generatus est"[136]. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Tertullian bei seiner Differenzierung zwischen sermo und sophia — wie er in dem ganzen Zusammenhange sich von apologetischen Gedankengängen abhängig erweist — von Theophilus beeinflußt ist. Als einschränkendes Element bleibt aber stets die Tatsache zu beachten, daß spiritus und sophia nicht identisch sind[137]. Vielleicht ist hier auch Athenagoras zu berücksichtigen, der die Unterscheidung von νοῦς, λόγος und σοφία im λόγος durchführt und die drei Größen dann doch wieder als υἱὸς τοῦ θεοῦ vereint denkt[138].

133) Siehe S. 41 f.

134) Tert. adv. Prax. VI. Kroym., S. 7 Z. 28 f. — Ueber diese Stelle siehe S. 42 Anm. 123.

135) Siehe S. 41 das dort über die Einheit von sermo und ratio Ausgeführte, wozu hier nun die sophia tritt.

136) Tert. adv. Prax. VII. Kroym., S. 8 Z. 21 ff.

137) Tert. adv. Prax. VII Kroym. S. 8 Z. 16 ff. scheint dem zu widersprechen, da hier sophia und spiritus mehrfach nebeneinander gebraucht werden. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, daß die gleiche Scheidung vorliegt, wie sie S. 41 für die ratio und den sermo erwiesen wurde und auch für die sophia zu gelten hatte. Nun denkt aber Tert. auch den spiritus im sermo (siehe die Ausführungen S. 80 ff.). Damit ist gegeben, daß Tertullian spiritus und sophia wohl mit dem sermo in Beziehung zu setzen vermag. Eine Identifizierung aber liegt nicht vor.

Beachte für die Differenzierung vielmehr den Satz: „ergo", inquis, „das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophiae traditione constructam"? adv. Prax. VII. Kroym. S. 8 Z. 28.

138) Siehe oben S. 32 f.

Damit kann auch Athenagoras Prov. VIII,22 auf den Logos beziehen. Die Scheidung und Vereinigung von sophia und ratio im sermo dürfte somit auf apologetische Gedankengänge zurückzuführen sein.

Das procedere des sermo verbindet Tertullian mit der Weltschöpfung, Gott setzt ihn auf Grund seines Willens aus sich heraus, als er das, was er „cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas" eingehen lassen will[139]. Die Tätigkeit des sermo bezieht sich also während seines innergöttlichen Stadiums auf das Denken der Welt, indem dabei mit Theophilus bereits das ideelle Sein zur Schöpfung in Beziehung gesetzt wird. Der Augenblick aber, in dem der sermo seine besondere Realität erhält, ist der, in dem Gott das „fiat lux" spricht[140]. Deutlich zeigt sich hierin der Wortcharakter, klarer noch als es bei Theophilus geschieht, bei dem an einigen Stellen Schriftworte zum Beweis der Realität des Logos verwandt wurden, denn neben Gen. I,3 werden von Tertullian noch andere Stücke des Schöpfungsberichtes herangezogen, mit denen ihm die Existenz des sermo gegeben ist[141].

Die bisherigen Ausführungen lassen erkennen, daß die apologetische Logoslehre in ihrer pluralistischen Fassung wie auch mit dem Gedanken eines ewigen innergöttlichen Seins des Logos, dem Moment, das die Einheit betont, die Anschauungen Tertullians entscheidend bestimmt hat.

Seine sermo-Spekulation ist jedoch nicht einheitlich. Es lassen sich Elemente erkennen, die von den Apologeten her nicht zu verstehen sind. Wir haben hierbei wieder von einer Analogie auszugehen, die Tertullian für das Sohn-Vater-Verhältnis verwendet. Es handelt sich um das Bild der Sonne und ihres Strahles[142]. Justin hatte es abgelehnt, Athenagoras benutzt es mit Bezug auf das πνεῦμα. Tertullian nimmt es bereits im Apologeticus auf[143]. Er will zeigen, daß durch das Hervorgehen des sermo aus Gott eine separatio zwischen beiden Größen nicht eintritt. Das Moment

139) Tert. adv. Prax. VI; Kroym., S. 7 Z. 26.
140) Tert. adv. Prax. VII; Kroym., S. 8 Z. 1 f.
141) Tert. adv. Prax. XII; Kroym., S. 16 Z. 32 ff.
142) Vgl. zu den folg. Ausführungen das oben zu Justin, S. 25 f. Gesagte.
143) Tert. Apol. XXI; Oehler Bd. I, S. 199.

der Einheit ist, wie bereits bei Justin sich feststellen ließ, in diesem Bilde das entscheidende Element. Jedenfalls kann es nicht in erster Linie darauf ankommen, den Sohn als eine selbständige Hypostase neben Gott den Vater zu stellen. Die Bezeichnung des Sohnes als „portio ex summa" beweist dies. Durch sie wird zum Ausdruck gebracht, daß die substantia wohl ausgedehnt (excedere, extendere), aber nicht geteilt wird[144]. Strahl und Sonne bleiben schließlich das Gleiche, jedenfalls ist ein selbständiges Bestehen jenes neben dieser nicht anzunehmen. „sed sol erit in radio, quia solis est radius," bezeichnet die Stellung, die die Logoslehrer, gegen die Justin sich wendet, einnahmen, wenn sie vom Logos ein „ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς . . ὑπάρχειν".[145] aussagten und dies damit begründeten, daß der Sonnenstrahl von der Sonne nicht geschieden werden könne. Tertullian schränkt die numerische Dualität durch das „m o d u l o alternum numerum" ein. Man darf sich demgegenüber nicht auf den filiusbegriff berufen, denn dieser — das konnte oben geschlossen werden — begegnete auch bei Justins Gegnern. Entscheidend fällt hier ins Gewicht, daß Tertullian noch die Formel „et un u s ambo" gebrauchen kann, denn damit zeigt sich, daß die Differenzierung nicht im Mittelpunkt seiner Gedanken steht. Jedenfalls lehnt er in adversus Praxean, d. h. zu einer Zeit, in der die pluralistische Logoslehre auf ihn Einfluß gewonnen hat, diese Formulierung ab[146]. Zudem bleibt zu beachten, daß nicht der sermo Träger einer zweiten Person ist, jedenfalls nicht in der Periode vor der Menschwerdung[147]. Er wird vielmehr mit der ratio und der virtus gleichgestellt[148] und so dem spiritus, der das entscheidende Moment für die Setzung eines filius ist, beigeordnet. Da Gott selbst spiritus ist, bleibt der Zusammenhang zwischen Gott und dem Sohne

144) Beachte, daß in diesem Zusammenhange das justinisch-pluralistische Bild des Feuers begegnet. Allerdings tritt es im Ganzen zurück. Es wird nach dem Zusammenhange damit die Uebertragung des spiritus zum Ausdruck gebracht, so daß nicht die mit dem Bilde gegebene Doppelheit in erster Linie in Betracht kommt. Wichtig aber ist, daß das Bild hier überhaupt erscheint, denn damit ergibt sich, daß die Gedankenbildung durchaus nicht auf eine einseitige Beeinflussung zurückzuführen ist.

145) Just. Dial. c. T. 128,5. Otto Bd. II, S. 432.

146) Tert. adv. Prax. XXIII. Kroym., S. 30 Z. 2 ff.

147) Beachte, daß innerhalb der Christologie im gleichen Kapitel der Begriff des „verbum dei" als das entscheidende Element für die zweite Person betrachtet wird. „verbum dei" einer- und virtus, ratio und spiritus andererseits treten sich gegenüber. Die Haltung Tertullians erweist sich hier als noch nicht gefestigt. —

148) Siehe Tert. Apol. XXI, Oehler Bd. I, S. 198 Z. 11 ff.

gewahrt. Eine Hypostase im apologetisch-justinischen Sinne entsteht nicht.

Die auf Grund dieses Bildes von Tertullian vertretenen Anschauungen dürften kaum durch eine pluralistische Tradition vermittelt sein. Er steht, wie wir an mehreren Stellen bemerken konnten, den von Justin bekämpften Logoslehrern nahe. Aber eine genauere Einordnung dieser seiner Gedanken in die Gesamtentwicklung ist nicht zu geben. Man muß bedenken, daß gerade zu Beginn einer geistigen Bewegung die mannigfaltigsten Richtlinien nebeneinander laufen und sich kreuzen, und daß erst in späterer Zeit feste Normen sich ergeben. Diese Traditionslinien in ihrer besonderen Bestimmtheit zu erkennen, ist bei dem geringen überlieferten Material unmöglich.

Tertullian hat auch in adversus Praxean diese Haltung bewahrt. Dort begegnet gleichfalls die Analogie der Sonne und ihres Strahles, zu der das Bild der Wurzel und ihrer Pflanze, der Quelle und ihres Stromes hinzugefügt wird[149]. Und zwar handelt es sich hierbei um „formae" und „species," die als „indivisae" und „cohaerentes" anzusehen sind. Von diesen Bildern her ist die Ausführung zu verstehen, nach der die „trinitas per consertos et conexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oikonomiae statum protegit"[150]. Eine Differenzierung im pluralistischen Sinne ist dann unmöglich, denn wie auf Grund von Jes. 45,5 (ego deus et alius absque me non est) gezeigt wird, ist es undenkbar, die Sonne zu nennen, ohne damit nicht zugleich ihren Strahl zu berücksichtigen[151]. Mit diesem Gedanken ergibt sich aber, daß Tertullian entgegen der von ihm selbst vertretenen örtlichen Scheidung zwischen Gott und dem sermo behaupten kann, der Vater habe auch dann den Sohn in sich, wenn dieser auf der Erde weilt[152]. Tertullian schränkt von da aus das Erscheinen des Sohnes Gottes als sermo und spiritus dei ein. Er ist seiner substantia nach, ebenso wie Gott der Vater, invisibilis. Werden nun aber Erscheinungen angeführt — und wir sahen, daß Tertullian solche annimmt —, so sind sie nur derart zu denken, daß der sermo „in speculo et aenigmate et visione et som-

149) Tert. adv. Prax. VIII. Kroym., S. 10 Z. 20 ff.
150) Tert. adv. Prax. VIII. Kroym., S. 11 Z. 7—9.
151) Tert. adv. Prax. XVIII. Kroym., S. 28 Z. 8 ff.
152) Tert. adv. Prax. XXIII. Kroym., S. 39 Z. 1 ff.

nio" erschienen ist, nicht so, daß er direkt (facie ad faciem) den Propheten und Patriarchen sich gezeigt hat[153]. Aber auch dies scheint nur glaubhaft, weil es in der Schrift steht und durch diese begründet wird. Von Gott dem Vater wäre es auch dann nicht zu glauben, wenn die Bibel es bezeugen würde[154].

Die Grundlage für diese Richtung innerhalb der Logosspekulation ist die Wahrung der Einheit des Gottesgedankens. Es hatte sich gezeigt, wieweit Tertullian pluralistischen Gedankengängen gefolgt war. Dem wird in dem hier Angeführten eine Schranke gesetzt. Der sermo ist keine dualistisch-pluralistische Hypostase; die sich hier ergebende Scheidung erzeugt nur ein „modulo alternum numerum". Der Logos wird als eine „portio ex summa" gesehen, ein Strahl, der von Gott nicht zu trennen ist, und der seine Existenz durch ein excedere bezw. extendere, nicht aber ein „recedere a matrice" erhält.

Von diesen Begriffen aus ist das in adversus Praxean für die drei Größen der trinitas begegnende „cohaerentes"[155] zu verstehen. Zu Grunde liegt der materiell gefaßte substantiabegriff. Die Substanz ist der spiritus, dieser aber ein feiner Stoff. Wenn nun die Worte Joh. XVI,14 und X,30[156] auf die substantia bezogen werden, dann ist klar, daß diese sich im Vater, Sohn und Geist findet, und daß der Sohn als Ausstrahlung, als Ableitung (derivatio[157]) dieser substantia stets mit dem Vater, der die tota substantia darstellt, verbunden (cohaerens) bleibt.

Bekantlich begegnet innerhalb der trinitarischen Spekulation Tertullians zum ersten Male der personabegriff. Es ist die Frage aufzuwerfen, ob ein philosophisch-technischer Gebrauch des Wortes ihn dabei beeinflußt hat.

Wir gehen aus vom Begriff ὑπόστασις und suchen festzustellen, ob dieser etwa in seiner Verwendung bis zur

153) Tert. adv. Prax. XIV. Kroym., S. 21 Z. 19 ff.
154) Tert. adv. Prax. XVI. Kroym., S. 26 Z. 8 ff.
155) Tert. adv. Prax. XII. Kroym., S. 17 Z. 10. — adv. Prax. XXV. Kroym. S. 41 Z. 13. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhange auf das „νοούμενῳ ἀμερ στῳ" (πρεσβ. XVIII,16. Otto Bd. VII, S. 84) bei Athenagoras und das „διὰ παντὸς ὁμιλῶν" (II,22,12. Otto Bd. VII /S. 118) des Theophilus, obwohl eine direkte Abhängigkeit von diesen Stellen sicher nicht anzunehmen ist. Die Grundhaltung scheint im ganzen die gleiche zu sein.
156) Tert. adv. Prax. XXV. Kroym., S. 41 Z. 10 ff.
157) Tert. adv. Prax. IX. Kroym., S. 11 Z. 21 f.; adv. Prax. XIV. Kroym., S. 20 Z. 19.

Zeit Tertullians eine dem personabegriff ähnliche Bedeutung gewonnen hat. Aristoteles verwendet unserer Kenntnis nach als erster das Wort ὑπόστασις innerhalb der philosophischen Literatur. Plato gebraucht es nicht, und auch für die Vorsokratiker gilt dies, soweit die Fragmente erkennen lassen. ὑπόστασις bezeichnet zunächst allgemein das, was einer Sache zugrunde liegt, ihr Realität verleiht. Dabei kann das Moment der „Wirklichkeit", der „Existenz" mitklingen, wie die Gegenüberstellung von καθ' ὑπόστασιν und κατ' ἔμφασιν bei Aristoteles beweist (Aristot. 395 a. 30). Die Stoiker haben die Grundbedeutung übernommen und auch in der Septuaginta läßt sie sich nachweisen. Das die Verwendung von ὑπόστασις bestimmende Moment ist hier deutlich in dem Gedanken des „Bestandes", der „Existenz" gegeben. Nicht nur wird das Wort in Deut. 11,6 neben οἶκοι und σκηναί als der zusammenfassende und übergreifende Begriff im Sinne von „Bestand", „Existenz" als solcher (hebr. יְקוּם) verwandt:

. . οὓς ἀνοίξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς κατέπιεν αὐτοὺς καὶ τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τὰς σκηνὰς αὐτῶν καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν ὑπόστασιν τὴν μετ' αὐτῶν ἐν μέσῳ παντὸς Ἰσραήλ. Es tritt auch für das hebräische חַיֶּיךָ gleich Leben ein, indem hier ebenfalls die Bedeutung „Existenz — Bestand" als die Grundlage anzunehmen ist[158]. Im NT. begegnet ὑπόστασις im Sinne von Wesen in Hebr. I,3[159]. In 2. Kor. IX,4 aber bedeutet es, wie auch in Hebr. III,14, die „Beständigkeit", das beständige Verhalten. „Bestand", „Existenz", „Realität" ist der Sinn in dem bekanten Satze: „ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων". (Hebr. XI,1). Unter den apologetischen

158) חַיֶּיךָ Ps. XXXVIII,6; Ps. LXXXVIII,48; תְּהוֹם = ὑπόστασις Bestand Ps. XXXVIII,8; תִּקְוָה = ὑπόστασις Ruth I, 12; Ezech. XIX, 5; die Bedeutung „Bestand" in Hiob XXII,20; Richter VI.4 wird מְחְיָה mit ὑπόστασις ζωῆς = „Bestand des Lebens" übersetzt. Das dem Begriff zu Grunde liegende Bild des Unterstellens und Unterlegens tritt hervor in der Gleichstellung von מָעֳמָד und ὑπόστασις in Ps. LXVIII,3. Siehe Schlatter: „Der Glaube im N.T." S. 616.

159) Doch siehe Schlatter, „Der Glaube im N.T." S. 615 zur Stelle: „. . . Ob die übliche Fassung „Wesen" ganz korrekt ist, ist fraglich. Allerdings ist der Uebergang vom Bestehen zu dem was besteht, von der Existenz zum Wesen ein leichter. Aber es ist doch immerhin ein Uebergang, und der dem Worte zunächst liegende Gedanke ist der, daß der Sohn das Merk- und Wahrzeichen der Existenz und Realität des Vaters sei . . . "

Schriftstellern sind es nur Tatian und Athenagoras, die ὑπόστασις verwenden, jener mehrfach, dieser nur an einer Stelle. **Wenn** Tatian Gott als die ὑπόστασις der Welt betrachtet[160], dann bezeichnet ὑπόστασις hier das, was einer Sache Existenz verleiht, was der Existenz zu Grunde liegt, die Existenz bedingt. Rein als Existenz gefaßt wird es in Tat. VI,7f: . . θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνῳ ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον.[161]. Wie im N.T. tritt uns im λόγος πρὸς Ἕλληνας die Bedeutung von „Wesen" an einer Stelle[162] entgegen. Aus dem Angeführten geht wohl mit aller Deutlichkeit hervor, daß eine Beziehung zu den Begriffen Substanz und Materie bei Tatian sich nicht nachweisen läßt. Er vermag vielmehr zwischen den Begriffen ὑπόστασις und ὕλη zu unterscheiden[163].

In dieser Ableitung läßt sich kaum ein Anhaltspunkt dafür gewinnen, daß Tertullian zur Übernahme des Begriffes persona durch die Bedeutungsentwicklung von ὑπόστασις veranlaßt worden ist. Mögen beide Begriffe später identisch gebraucht worden sein, für die Zeit Tertullians ist dies, soweit ich zu sehen vermag, noch nicht deutlich zu machen. Dabei soll nicht verkannt werden, daß bei Tertullian in dem Worte persona das Moment der Realität und Existenz, wie es für ὑπόστασις feststand, hervortritt[164]. Doch wird der Bedeutungsumfang von persona damit nicht erschöpft.

Man hat darauf hingewiesen, daß der personabegriff anscheinend bei den Valentinianern bereits zu finden ist. Als Beleg dafür gilt eine Stelle aus Tertullians Schrift adversus Valentinianos VII. Für die Anschauung jedoch, Tertullian sei von hier aus in seiner Verwendung des Wortes beeinflußt, ist die eine in diesem Sinne bekannte Stelle keine genügende Basis.

Bleiben die eben behandelten Wege verschlossen, dann gilt es noch einen dritten zu berücksichtigen. Tertullian kann den personabegriff aus der Schrift

160) Tat. V,2. Otto Bd. VI, S. 22; siehe die gleiche Fassung auch in Tat. XVIII,1. Otto Bd. VI. S. 80.

161) Siehe auch Tat. XXI,10. Otto. Bd. VI. S. 94. ἡ τῶν στοιχείων ὑπόστασις: Die Existenz der Gestirne.

162) Tat. XV,15. Otto Bd. VI. S. 70: ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις: Das Wesen der Dämonen.

163) Tat. VI,5. Otto Bd. VI. S. 28: . . . μόνον δὲ ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης ὑπῆρχον . . . . in der Existenz der fleischlichen Materie.

164) Siehe adv. Prax. VII. Kroym. S. 8, Z. 30 ff.; S. 9, Z. 24 ff. Ueber den Begriff substantia siehe S. 94 ff.

entnommen und in theologisch-technischem Sinne gebraucht haben. Daß er das Wort in den Testamenten vorfand, dürfte angesichts der in seinen Werken zitierten Stellen Prov. VIII,30[165]; Thren. IV,20[166]; Röm. II,11[167] und 2. Kor. II,10[168] sicher sein. Bei Cyprian, d. h. ebenfalls auf afrikanischem Boden, läßt sich persona noch in Matth. XXII,16; Luk. XX,21 und Ephes. VI,9[169] nachweisen. Damit aber ergibt sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch Tertullian an diesen Stellen das Wort gelesen hat. Für die vorliegende Frage sind vor allem die Stücke von Bedeutung, an denen persona auf Gott oder Christus bezogen erscheint. Das geschieht einmal in Prov. VIII,30, wo es von der sophia heißt: „cotidie autem oblectabar in persona ipsius“[170] = „Sept.: „καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ . . .“[171]. Die zweite Stelle, die auf Christus bezüglich ist, ist Threni IV,20; Sept: „πνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστὸς κύριος συνελήφθη ἐν ταῖς διαφθοραῖς αὐτῶν“[172]. Tertullian übersetzt ungenau in adv. Marc. III,6[173]: „persona spiritus nostri Christus dominus“ und in adv. Prax. XIV: „spiritus personae eius (d. i. Gottes) Christus dominus“[174]. Damit also wird Christus, auf den ja die alttestamentliche Stelle bezogen ist, mit dem Begriff persona bezeichnet. Es bleibt die Möglichkeit, hier die Grundlage einer Verwendung des personabegriffes im theologisch-technischen Sinne zu suchen. Daß nämlich mit „Christus“ unbedingt die geschichtliche Persönlichkeit gemeint ist, kann angesichts von adv. Prax. XII[175] nicht behauptet werden. Dort wird vielmehr der Christustitel bereits vor der Menschwerdung mit dem sermo in Beziehung gebracht.

Schloßmann hat gezeigt, daß der personabegriff im Sinne einer „rechtlichen“ Person nicht zu deuten ist. Er sucht

---

165) Tert. adv. Prax. VI. Kroym., S. 7 Z. 25. —
166) Tert. adv. Prax. XIV. Kroym., S. 22 Z. 9. — adv. Marc. III,6, Wien. Ausg. Bd. III, S. 385 Z. 1. —
167) Tert. de exhort. cast. VII; Oehler Bd. I, S. 748 Z. 1 ff. —
168) Tert. de pud. XIII; Preuschen S. 42 Z. 11 f. —
169) Siehe v. Soden: Das lat. N.T. in Afrika. — Matth. XXII, 16, S. 413; Luk. XX,21, S. 495; Ephes. VI,9, S. 604. —
170) Tert. adv. Prax. VI. Kroym., S. 7 Z. 25. —
171) Swete (1922) Bd. II, S. 432. —
172) Swete (1912) Bd. III, S. 376. —
173) Wien. Ausg. Bd. III, S. 385 Z. 1. →
174) Kroym., S. 22 Z. 9. — Diese Lesart allerdings gegen Kroym. mit dem Textbefund der Handschriften.
175) Kroym., S 16 Z 31 ff. —

den Grund für die Einführung in die trinitarische Spekulation in einem stilistischen Bedürfnis[176]. Diese Anschauung ist unbedingt abzulehnen. Die Verwendung des Begriffes ist vielmehr darauf zurückzuführen, daß mit dem Worte persona ein Ausdruck gefunden war, durch den die mit ihm bezeichnete Größe nicht als eine gegenüber anderen völlig abgeschlossene dargestellt, sondern durchaus die Möglichkeit von Beziehungen zu anderen Größen offen gelassen werden soll. Tertullian hat mit dem personabegriff das Wort gefunden, mit dem er die doppelte Linie seiner Logosspekulation vereinen kann. Persona schließt nach dem Gesagten ein Zwiefaches in sich. Einmal das Moment der Differenzierung: Tertullian redet von der prima, secunda et tertia persona. Aber nicht derart, — und damit trennt sich das damalige personaverständnis von unserem heutigen — daß die so bezeichneten Größen in völliger Trennung von einander gedacht werden könnten, als völlig in sich allein bestehende Einzelindividuen[177]. Das gerade wird von Tertullian in den für die trinitanische Entwicklung herangezogenen Bildern abgelehnt. Die mit persona bezeichnete Größe bleibt vielmehr organisch wesentlich mit der Größe verbunden, von der sie ausgegangen ist. Zum Erweis des letzteren Gedankens sei auf adv. Prax. XIV. hingewiesen, jenem Stück, in dem Christus als die persona = facies Gottes betrachtet wird. Der Begriff bezeichnet hier nicht eine Hypostase in dualistischer Fassung. Denn nach dieser Verwendung besteht ein relatives Verhältnis zwischen Gott dem Vater und seinem als seine facies gefaßten Sohn. Das ist der Punkt, an dem der personabegriff und das oben besprochene „cohaerentes" sich treffen. Beide beruhen auf der substantia, denn auch persona ist ohne eine solche nicht möglich; sie ist die in ihrer proprietas gesehene subsantia[178].

Dieser besonderen Fassung der Logosspekulation entspricht die Richtung der Christologie, die wir neben der oben gezeichneten feststellen können. Sie ist daran kenntlich, daß sie eine Scheidung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus durchführt, die mit der Stelle Röm. I,3 ff. auf den Unterschied von Menschheit und spiritus gegründet

176) Siehe Schloßmann: Persona und Ὑπόστασις . . . . S. 107. —
177) Siehe demgegenüber Harnack Dg. 4. Aufl. 1909. S. 577. Anm. (Mitte).
178) Tert. adv. Prax. VII. Kroym., S. 8 Z. 30 ff. —

wird[179]. Die Anschauung, die das Göttliche des Christus im spiritus sieht, begegnet bereits im Apologeticus[180], denn es ist der Geist, der in die Jungfrau eingegangen ist. So entsteht ein „homo deo mixtus". Eine gewisse Betonung der menschlichen Natur läßt sich allerdings in Apol. XXI nicht verkennen. Es ist die caro, die „spiritu instructa", die „operatur et Christus est". Eine Scheidung der beiden Momente caro und spiritus in dem Sinne, daß ein „distincte agere" angenommen würde, begegnet noch nicht. Es ist durchaus die geschichtliche Erscheinung Jesu, die für die Gedanken das Maßgebende ist, und die als eine „spiritu instructa" gefaßt wird.

In adv. Praxean[181] wird in bezug auf die Geburt Christi fast die gleiche Anschauung wie im Apologeticus vertreten. Der sermo, der durch den spiritus als seine substantia[182] gebildet wird, ist in die Jungfrau eingegangen. Es ergibt sich zugleich, daß ein Ineinanderaufgehen des homo im deus und jenes in diesem nicht möglich ist. Joh. III,6[183] beweist das. Beide substantiae stehen vielmehr so nebeneinander, daß ein „distincte agere"[184] angenommen werden muß. Der Grund hierfür liegt in der Einheit von Vater und Sohn. Denn die Setzung eines depotenzierten zweiten Gottes war, wie oben gezeigt, in diesem Zusammenhang der Logosspekulation nicht geschehen. Damit muß die immutabilitas und informabilitas Gottes unbedingt gewahrt bleiben. Das heißt, die Gottheit in Christus den Einflüssen der Menscheit, wie sie sich im Leiden und Sterben äußern, entziehen. So kommt Tertullian dazu, dieses für die substantia dei abzulehnen und auf das menschliche Element zu beschränken[185]. Selbstverständlich ist auch ein Mitleiden des Vaters im Sohne unmöglich, denn es gilt der Satz: „nihil spiritum dei passum suo nomine"[186].

179) Tert. adv. Prax. XXVII. Kroym., S. 46 Z. 1–3. —
180) Tert. Apol. XXI. Oehler Bd. I, S. 199 Z. 9 ff. —
181) Tert. adv. Prax. XXVI. Kroym., S. 42. —
182) Ueber die Verwendung von substantia = οὐσία bei Melito siehe unten S. 94. Melito scheint eine apologetisch-justinisch bestimmte Christologie vertreten zu haben, wenn er in einem Fragmente sagen kann: „ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος".
183) Tert. adv. Prax. XXVII. Kroym., S. 46 Z. 20: de carne Chr. XVIII. Oehler Bd. II, S 455. —
184) Tert. adv. Prax. XXVII. Kroym., S. 46 Z. 18. —
185) Tert. adv. Prax. XXIX. Kroym., S. 48 ff. —
186) Tert. adv. Prax. XXIX. Kroym., S. 50 Z. 1 f. —

Welches ist das religiöse Interesse, das Tertullian an der Setzung zweier Naturen, eines „filius dei" und „filius hominis", in Christus hat? Es ist zweifelsohne der Erlösungsgedanke[187], der ihn dazu veranlaßt. Denn Christus ist ihm insofern der Prototyp unserer Auferstehung, als alles, was in ihm auferstanden ist, auch in uns auferstehen wird. Unsere Auferstehung wäre aber in dem Augenblicke gefährdet, in dem die Menschheit Christi — die göttliche substantia bereitet hier keine Schwierigkeiten: „de spiritali enim certum est"[188] — in irgend einer Weise beeinträchtigt wird. Christus ist das Unterpfand unserer Erlösung, ist er es doch, nach dessen Urbild die Menschen geschaffen sind im Blick darauf, daß er ein „homo certior et verior" werden sollte[189].

Die Analyse der Logoslehre Tertullians ergibt somit einmal eine Einwirkung des apologetischen Schrifttums und Anschauungskreises auf die Gestaltung seiner Gedankengänge. Und zwar läßt sich innerhalb des apologetischen Komplexes eine doppelte Linie verfolgen, die pluralistisch-dualistisch und die mehr monotheistisch gefärbte. Beide haben Tertullian beeinflußt.

Neben diesen steht dann eine Haltung, in der das Einheitsmoment, der Monotheismus, das allein Beherrschende ist. In der Einzelausprägung, d. h. in ihrer Mannigfaltigkeit, heute nicht mehr greifbar, wird diese Tradition als eine außerapologetische bei Tertullian deutlich.

Diese einzelnen Stränge zusammengefaßt und zu einem, wie die Analyse gezeigt hat, allerdings nicht völlig geschlossenen Ganzen zusammengefügt zu haben, ist die Bedeutung Tertullians für die weitere Entwicklung einer Lehre von der trinitas. —

Die sermo-Spekulation Novatians.

Der Einfluß der Apologeten und Tertullians auf Novatian ist bereits durch die bei der Entwicklung seiner Gotteslehre sich ergebenden Folgerungen erwiesen. Man wird somit auch in der sermospekulation mit einer Ein-

187) Tert. de carne Chr. I. Oehler Bd. II, S. 425; XXV. Oehler II, S. 464; Tert. de resurrect. VI, Wien. Ausg. Bd. III, S. 33 Z. 12 ff.; Tert. adv. Prax. XII. Kroym., S. 16 Z. 17 ff. —

188) de carne Chr. I. Oehler Bd. II, S. 425 Z. 9. —

189) Tert. adv. Prax. XII. Kroym., S. 16 Z. 24. —

wirkung dieser Tradition zu rechnen haben. Es gilt ihren Umfang innerhalb der Gedankengänge Novatians festzulegen und seine Bedeutung für die weitere Entwicklung klar zu stellen.

Der sermobegriff, der in Tertullians adv. Praxean als alleinige Bezeichnung der zweiten persona der trinitas verwandt wird, ist bei Novatian festgehalten. Die literarische Beeinflussung durch Tertullian mag hier gewirkt haben, denn die für die sermospekulation wichtige Stelle Joh. I,1 ff. enthält bei Novatian den Begriff nicht mehr. Das Prädikat „verbum" erscheint statt seiner; denn Novatian benutzte[1] die römische Version der lateinischen Übersetzung des N.T., in der in Joh. I,1 ff. der verbumbegriff verwandt wurde. Damit ist zunächst einmal der gleichweitige Gebrauch beider Worte erklärt. Dogmengeschichtlich gesehen aber ist es von Bedeutung, daß der tertullianische sermobegriff nur in soweit aufgenommen ist, als die Bedeutung der ratio, d. h. das Moment, das von Justin bezw. Tatian her als philosophische Logosanschauung auf Tertullian eingewirkt hatte, ausgeschaltet ist. Damit mag zusammenhängen, daß auch der σοφία = sapienta-Begriff und die Verwendung von Prov. VIII,22, jener Stelle, die bei den Apologeten[2] und Tertullian[3] herangezogen wurde, in de trinitate nicht berücksichtigt wird. An der einen Stelle, an der der sapientabegriff noch begegnet, findet er sich innerhalb einer zusammenfassenden Erklärung in Kap. XXXI[4] in Verbindung mit anderen Prädikaten, deren Zusammenstellung zweifelsohne nicht durch die Gedankengänge Novatians bedingt ist. Denn Anhaltspunkte für eine Bezeichnung des sermo als sapientia und lux sind aus de trinitate nicht zu gewinnen. Man wird vielmehr auf Ausführungen, wie sie in Justins Dialog cum Tryphone[5] LXI,1 und 6. oder bei Theophilus[6] II,10,8. bezw. II,22,5. begegnen, für den Begriff lux aber auf adv. Praxean XII[7] hinzuweisen haben.

1) Siehe d'Alès: Novatien, S. 44 ff. bes. S. 51. —
2) Just. Dial. c. T. LXI,8. Otto Bd. II, S. 206 ff.; Dial. c. T. 129,6. Bd. II, S. 434; Athen. πρεσβ. X,13. Otto Bd. VII, S. 48; Anklang Theoph. I,3,7 Bd. VIII, S. 10. —
3) Tert. adv. Prax. VI. Kroym., S. 7 Z. 16; VII. Kroym., S. 8 Z. 4 und 14. Anklang adv. Prax. XI. Kroym., S. 14 Z. 17 f. —
4) Fausset, S. 120 Z. 5. —
5) Otto Bd. II, S. 204 und 206. —
6) Otto Bd. VIII, S. 80 und S. 118. —
7) Kroym., S. 16 Z. 29. —

Der sermo-verbum-Begriff Novatians ruht in seiner Bedeutung somit durchaus auf dem des Wortes. Der Wortcharakter wird allerdings wie bei Tertullian nicht in der Weise gefaßt, daß der sermo einem gewöhnlichen gesprochenen Worte gleichkäme. Die Vorstellung, es handele sich nur um einen Ton, wird abgewiesen. Denn das verbum ist eine „a deo prolata virtus“[8] bzw. eine „vis divinitatis emissa“[9]. Beide Begriffe begegnen bereits in Tertullians[10] Schriften. Das Prädikat vis wird bei ihm in der der novatianischen Fassung entsprechenden Bedeutung einer „hypostatischen Kraft“ verwandt. Die Haltung dem Begriff virtus gegenüber ist nicht einheitlich. Virtus ist nach adv. Praxean XXVI[11] wie die sapientia und providentia Gottes keine substantia, wohl aber das Akzidens einer solchen. Andererseits bezeichnet Tertullian in dem in adv. Prax. III und IV angeführten Bilde der monarchia die angeli als virtutes, worin nur der Sinn einer persönlichen, „hypostatischen Kraft“ liegen kann[12]. Tertullian weicht hiermit von Novatians Anschauung ab, denn dieser faßt virtus nur im Sinne einer „persönlichen Kraft“. In der Formel „in substantia prolatae a deo virtutis“[13] ist, wie die unten für den substantiabegriff gegebene Ableitung zeigt[14], dieser nämlich nicht im Sinne einer Substanz, sondern in dem einer besonderen Wesenheit zu verstehen. Das heißt, es wird an jener Stelle ausgeführt, der sermo ist seinem göttlichen Wesen nach mit Gott dem Vater gleich, aber, insofern er sermo, das bedeutet: ein Einzelwesen ist, doch als etwas Besonderes zu werten.

Zu beachten bleibt, daß das griechische Aequivalent, der δύναμις-Begriff, innerhalb des apologetischen Schrifttums sich findet[15]. Er erscheint hier einmal als Bezeichnung einer Hypostase. Weiterhin in der Bedeutung der göttlichen

---

8) Nov. de trin. XXXI; Fausset, S. 116 Z. 6. —
9) Nov. de trin. XXXI; Fausset, S. 122 Z. 8. —
10) vis = Tert. adv. Prax. VII. Kroym., S. 8 Z. 22; VI. Kroym., S. 7 Z. 13. virtus = Tert. Apol. XXI; adv. Prax. XIX; Kroym., S. 28 Z. 32; adv. Prax. XXVI. Kroym., S. 43 Z. 7 ff. —
11) Kroym., S. 43 Z. 10. —
12) Siehe über die Tendenz des ganzen Bildes S. 36. adv. Prax. III. Kroym., S. 4 Z. 21 f. und Z. 25. Beachte, daß diese doppelte Fassung, wie unten gezeigt ist, im apologetischen δύναμις-Begriff sich findet.
13) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 116 Z. 6 f. —
14) Siehe unten, S. 101.
15) Just. Dial. c. T. LXI. 1. Otto Bd. II, S. 204. —

ἐνέργεια bei Theophilus[16], wobei der hypostatische Charakter zurücktritt. Letztere Fassung käme der Tertullians nahe[17].

Wenn nun bei Novatian beide Momente begegnen, das letztgenannte aber in einem Abschnitte, der stark von Theophilus beeinflußt zu sein scheint[18], so kann man annehmen, daß auch die mehr hypostatische Färbung auf apologetische Einwirkungen zurückzuführen ist. Ausgeschaltet wird bei Novatian jede Verbindung des sermo mit dem spiritus als seiner substantia, da der Geist, wie unten zu zeigen ist, nur noch im Sinne des spiritus sanctus gewertet wird[19]. Bleibt somit der Einfluß Tertullians in der Fassung des sermo als eines besonderen Wesens — auf die Unterschiede war oben kurz eingegangen — und der Apologeten in der Setzung als virtus, so ist doch die Ausschaltung des ratiomomentes bei Novatian unverkennbar. Der sermo-verbum-Begriff trägt ausschließlich Wortcharakter.

In dem Abschnitt[20], in dem die Ableitung des Sohnes aus dem Vater besprochen wird, geht Novatian von Gott aus als dem, der „omnium institutor et creator, solus originem nesciens" ist[21]. Aus ihm, „quando ipse voluit, filius natus est"[22]. Novatian steht mit dieser Berücksichtigung des Willensmomentes für die Setzung des sermo ohne Zweifel in der apologetisch-tertullianischen Tradition[23]. Die in ihr sich findende Ableitung des filiusbegriffes aus einem Zeugungsakt tritt deutlich hervor. Aber es ist die Frage, ob Novatian mit dem von ihm verwandten „nasci" das zum Ausdruck bringt, was die Apologeten mit γεννᾶσθαι und Tertullian mit anderen, diesem γεννᾶσθαι identischen Begriffen bezeichnet.

Für die Zeugung des sermo begegnen neben dem „nasci" in de trinitate die Begriffe „gignere, procedere und pro-

16) Theoph. I,3,7. Otto Bd. VIII, S. 10; II,10,8 Bd. VIII, S. 80; II,22,5. Bd. VIII, S. 118. —
17) Der dem Worte ἐνέργεια bei Tertullian direkt entsprechende Begriff ist der der operatio; siehe Loofs: Paul v. Samosata S. 211. Anm. 7. und die dort angeführte Stelle: Tert. adv. Prax. XXVI. Kroym., S. 42, Z. 28.
18) Nov. de trin. II. Fausset, S. 8 Z. 6 ff. —
19) Siehe unten, S. 85 ff.
20) Nov. de trin. XXXI. —
21) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 115 Z. 18 ff. —
22) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 116 Z. 4 f. —
23) Siehe Just. Dial. c. T. 128,10. Otto Bd. II, S. 432; Tat. V,3; Otto Bd. VI, S. 22; Theoph. II,22,9; Otto Bd. VIII, S. 118; Tert. adv. Prax. VI. Kroym., S. 7 Z. 26. —

ferre". Sie werden nebeneinander gestellt und scheinen zunächst identisch zu sein. Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, daß Novatian zwischen dem nasci und gignere bezw. generare einerseits und dem proferre-procedere andererseits zu scheiden vermag. In Kap. XXXI versteht er unter dem procedere einen zweiten Zeugungsakt. Es heißt: „hic ergo, quando pater voluit, processit ex patre"[24], wobei sich nach dem Zusammenhange das „hic" auf den sermo bezieht, der „ex eo patre, qui originem solus non habet, nascitur". Der vom Vater gezeugte (nasci) sermo ist es also, von dem das procedere behauptet wird. Daß wir in diesem nasci und procedere zwei verschiedene Vorgänge zu sehen haben, wird auch durch die Verbindung der Begriffe ‚gignere" und „proferre"[25] deutlich. Eine Tautologie scheint auf Grund der aus Kap. XXXI zu ermittelnden Unterscheidung nicht vorzuliegen[26].

Der Begriff „primogenitus", der einmal in Beziehung auf das „procedere"[27], zum anderen auf das „gignere"[28] erscheint, vermag die soeben entwickelte Anschauung nicht zu widerlegen. An jener ersten Stelle nämlich wird er durch die Formel „primogenitus omnis creaturae" auf die Schöpfung bezogen, d. h. in dem Sinne gebraucht, in dem er bei Tertullian wiederkehrt[29]. Der Schöpfung gegenüber bleibt gemäß der apologetisch-tertullianischen Tradition das procedere bezw. das profere des sermo die entscheidende Tatsache[30]. Das an einer zweiten Stelle, im Kap. XXXI, angeführte „primogenitus"[31] bezieht sich nun aber auf das gignere, durch das das Wort vom Vater, der eine origo nicht kennt, unterschieden wird. Daß eine Differenzierung von Begriffen, wie sie oben gegeben wurde, durchaus innerhalb der Gedankengänge Novatians liegen kann, zeigt die Unterscheidung der Worte facere und procedere[32], von denen

24) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 118 Z. 5 f. —
25) Nov. de trin. XXII. Fausset, S. 81 Z. 8 f. — nasci und procedere werden zusammengestellt in de trin. XV, S. 52 Z. 20. —
26) Die Lösung der Setzung des sermo von der Weltschöpfung ergibt sich daraus, daß auf die Stelle Gen. I,3, auf die Tertullian entscheidenden Wert legte, nicht mehr eingegangen wird. —
27) Nov. de trin. XXI. Fausset, S. 77, Z. 8 ff. —
28) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 120 Z. 10. —
29) Tert. adv. Prax. VII. Kroym., S. 8 Z. 8; vgl. damit Nov. de trin. XXI. Fausset, S. 77 Z. 16—18. —
30) Nov. de trin. XV. Fausset, S. 50 Z. 17. —
31) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 120 Z. 10. —
32) Nov. de trin. XV. Fausset, S. 50 Z. 12 ff. —

ersteres auf die Entstehung des Menschen, letzteres aber auf das Heraustreten des Sohnes aus dem Vater zu beziehen ist[33].

Das gignere bezw. nasci stellt im Gegensatz zum procedere einen rein innergöttlichen Akt dar, über den Angaben zu machen, Novatian in der gleichen Weise ablehnt, wie dies bei Irenäus[34] geschieht. Festgestellt wird lediglich, daß die Setzung des Sohnes von dem Willen des Vaters[35] abhängig ist, und daß der sermo, „cum sit genitus" (d. h. auf Grund seiner Zeugung) „a patre, semper sit in patre"[36]. Durch dieses semper, das auf die Zeitlosigkeit[37] bezogen ist, soll das nasci des Sohnes wie auch die aus dem Vaterbegriff sich ergebende logische[38] Priorität des Ungezeugten nicht aufgegeben werden[39]. Die Bedeutung des Zeugungsmomentes für den filiusbegriff tritt klar hervor. Doch wird zugleich erkenntlich, daß der Zeugungsakt damit vom procedere getrennt wird, d. h. daß der sermo bereits in Gott zu einer besonderen Größe des göttlichen Wesens sich entwickelt. Die Beziehungen zwischen Vater und Sohn werden in ihrer Zeitlosigkeit zu ewigen. Die Oikonomia Gottes, die bei Tertullian für die Setzung des Sohnes von Bedeutung war, ist hier gefallen, da das Sohn-Vater-Verhältnis grundsätzlich jeder Zeitlichkeit und auch jeder Verbindung mit der Welt entnommen ist[40]. Denn der sermo wird als „in substantia . . . ante mundi institutionem"[41] gedacht. Das heißt aber, da substantia hier die Einzelwesenheit[42] bezeichnet, er ist bereits vor der Weltschöpfung eine besondere in Gott ruhende Größe.

33) Beachte, daß auch bei Augustin eine Begriffsunterscheidung zwischen facere und gignere bezw. generare sich findet. Siehe in diesem Sinne Migne Augustin, Bd. VIII Col. 548 Kap. XIX Anf. —
34) adv. haeres. II,28,6. —
35) Nov. de trin. XXXI. Fausset S. 116 Z. 4. —
36) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 117 Z. 1. —
37) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 117 Z. 3. —
38) In diesem Sinne ist das in de trin. XXXI, S. 117 Z. 6 ff. begegnende „necesse est" zu fassen. —
39) Nov. de trin. XXXI, Fausset S. 117 Z. 5 ff. —
40) Beachte hier wieder, daß Gen. 1,3 für die Setzung des Sohnes nicht verwandt wird. —
41) Nov. de trin. XVI. Fausset, S. 57 Z. 19. —
42) Siehe unten, S. 101.

Die Entwicklung der sermospekulation ist damit entscheidend weitergeführt. Während noch bei Tertullian der paterbegriff als Akzidenz Gottes gewertet wird[43], ist nunmehr endgültig mit diesem Standpunkt gebrochen. Das Prädikat „pater" ist zu einer Wesensbezeichnung im Gottesbegriff[44] geworden, insofern es zum Ausdruck bringt, daß Gott „innatus", „sine origine" ist und damit zum principium für alles Entstehende wird. Es bezeichnet ein Moment innerhalb des Gottesgedankens, das als ewig mit ihm verbunden gedacht wird. Die Lösung des Zeugungsprozesses von der Welt führt über die apologetisch - tertullianischen Gedankengänge hinaus. Das trennt die Ausführungen, die bei Theophilus bezüglich eines ewigen Seins des Logos in Gott begegnen[45], von denen Novatians. Denn für jenen fallen die Vorgänge des nasci und procedere zusammen[46]. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß Theophilus durch die Betonung, die bei ihm das innergöttliche Sein des Logos findet, auf Novatian eingewirkt hat. Dabei bleibt allerdings zu beachten, daß die Aufhebung des nur akzidentellen Charakters des Vaterprädikates in Novatians Gottesbegriff gegeben ist. Eine Veränderung Gottes, wie sie doch in einer späteren Aufnahme des Vater-Verhältnisses mehr oder weniger gegeben wäre, ist für Novatian undenkbar.

Die Stellung des Sohnes zum Vater ist durch die processio bestimmt, durch die er zur „secunda persona post patrem"[47] wird. Die Bezeichnung persona ist aus Tertullians Schriften übernommen. Zu beachten bleibt aber, daß dieser Begriff für das innergöttliche, durch das nasci bestimmte Sein des sermo nicht verwandt wird, eine Tatsache, die vielleicht erkennen läßt, daß Novatian in der processio eine stärkere Ausprägung des Vater- bezw. Sohnmomentes erblickt.

Das Verhältnis von Vater und Sohn ist durchaus subordinatianisch bestimmt.

43) adv. Hermog. III. Wien. Ausg. Bd. III, S. 129, Z. 2 ff.
44) Siehe in diesem Zusammenhang die Ausführung Nov. de trin., XXXI, Fausset, S. 117, Z. 5.
45) Theoph. II,10,9. Otto Bd. VIII, S. 80; II,10,6. Bd. VIII, S. 78. — II,22,8. Bd. VIII, S. 118; „ἀεὶ συμπαρών"; „ἐνδιάθετος" und „διὰ παντὸς ἐνδιάθετος" sind die entscheidenden Begriffe. —
46) Siehe in diesem Sinne Theoph. II,10,6. Otto Bd. VIII, S. 78 f. —
47) Nov. de trin. XXXI, Fausset, S. 119, Z. 2.

Durch das gignere ist die Gottheit des verbum nur eine abgeleitete[48]. Darüber hinaus aber wird die processio in Analogie zu den apologetisch-tertullianischen Ausführungen mit dem Weltplan Gottes verbunden[49]. Die in letzteren entweder direkt angeführte oder doch anklingende Belegstelle Joh. I,3[50] ist bei Novatian nachweisbar. So ergibt sich, daß das verbum diese Welt geschaffen hat[51]. Gott der Vater wird damit keineswegs vom Schöpfungsakte ausgeschlossen. Er bleibt vielmehr als „sine origine" „omnium rerum et principium et caput"[52], „omnium institutor et creator". Gott schafft, wie schon Tertullian ausführte, durch den sermo[53]; er wirkt, indem er befiehlt, der Sohn aber seine Befehle ausführt[54]. Mit der Erschaffung der Welt durch den sermo ist auch ihre Erhaltung gegeben[55]. Novatian betrachtet dabei unter anderem das Wirken des filius in dem Bilde des Engels. Tertullian hat eine solche Stellung für den sermo abgelehnt[56], dagegen war sie bei Justin entgegengetreten. Christus wird der „princeps angelorum"[57], d. h. er erhält — dies durchaus in Übereinstimmung zu Tertullian[58] und Tatian[59] — den Engeln gegenüber eine gehobene Stellung. Sodann aber ist Christus selbst als Engel erschienen[60]. Das angelusprädikat wird darauf gestützt, daß der sermo die Aufgabe hat, „annuntiator paternae volun-

48) Nov. de trin. XXXI, Fausset, S. 120 Z. 6 f.; S. 121, Z. 12. —

49) Hingewiesen sei auf die sprachliche Parallele zwischen Tatian und Novatian, wenn jener diesen Gedanken durch das „οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας" zum Ausdruck bringt, den dieser mit dem „non otiose prolatum" (Nov. de trin. XV. Fausset, S. 50, Z. 17) wiedergibt. —

50) Athenagoras: πρεσβ. IV,15. Otto Bd. VII, S. 22; X,8 Bd. VII, S. 44 f.; Anklänge: Theoph. II,22,15 mit Berücksichtigung der Tätigkeit des Logos in der Welt. Tert. adv. Prax. Anklänge: VII. Kroym., S. 8 Z. 18; S. 8 Z. 24; XV, S. 24 Z. 19; XIX, S. 29 Z. 5. Direkte Anführung: adv. Prax. XII, S. 17 Z. 4; XXI, S. 30 Z. 30. Nov. de trin. XV. Fausset, S. 50 Z. 16 ff. Die gleiche Grundhaltung, wie sie bei Justin Dial. c. T. 127 und Tert. adv. Prax. XVI. Kroym., S. 25 Z. 29 ff. begegnet, zeigt sich auch bei Novatian de trin. XVII. Fausset, S. 60 Z. 14; XVIII, S. 66, Z. 12. —

51) Tat. V,5. Otto Bd. VI, S. 26; Theoph. I,7,9. Otto Bd. VIII, S. 22; II,10 Bd. VIII, S. 78 ff.; Nov. de trin. XIV. Fausset, S. 48,5; XV, S. 50 Z. 16 ff. —

52) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 120 Z. 11. —

53) Tert. adv. Prax. XIX. Kroym., S. 29 Z. 5. —

54) Tert. adv. Prax. XII. Kroym., S. 16 Z. 30 ff. — Teilstück Theoph. II,13,24. Otto Bd. VIII, S. 96; Nov. de trin. XVII, S. 58 Z. 12 ff.; S. 59 Z. 2 ff. —

55) Von dieser Stellung aus sind die Prädikate dominus und princeps zu verstehen, die das „χορεύειν" und „ἄρχειν" des Theophilus zum Ausdruck bringen. Vgl. Nov. de trin. XI. Fausset, S. 35, Z. 13 und 14 und Theoph. II,10,7. Otto Bd. VIII, S. 80. —

56) Tert. de carne Chr. XIV. Oehler Bd. II, S. 450. —

57) Nov. de trin. XI. Fausset, S. 36 Z. 2; XVI, S. 58 Z. 8. —

58) Tert. adv. Prax. III. Kroym., S. 3 ff. —

59) Tat. VII.3 f. Otto Bd. VI, S. 30. —

60) Nov. de trin. XVII ff. —

tatis" zu sein[61]. Diese Erklärung deckt sich mit der, die Justin vom griechischen ἄγγελος - Begriff her gibt, indem er das Moment der Verkündigung der Botschaft Gottes durch den Logos hervorhebt[62]. Beide Schriftsteller verfolgen mit ihren Ausführungen den gleichen Zweck, da sie bestrebt sind, durch das angelusprädikat die Scheidung von Vater und Sohn zu verdeutlichen. Die Aussagen angelus und deus können nämlich, wie Novatian behauptet, nicht auf Gott den Vater bezogen werden, der ja „tantummodo deus"[63] ist. Novatian steht also mit seiner Verbindung der processio des verbum und des göttlichen Weltplanes durchaus in der apologetisch-tertullianischen Tradition. Die darin bedingte subordinatianische Stellung des sermo wird bei ihm allerdings bereits auf das innergöttliche Sein des Sohnes übertragen. Denn durch das „habens originem" des Sohnes und das „non habens originem" des Vaters ist eine mindere Stellung jenes diesem gegenüber begründet. Dazu kommt dann der schon von Justin vertretene Gedanke, nach dem das verbum nichts ohne den Willen und Auftrag des Vaters tut[64]. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist also durch das „minor patre"[65], das in de trinitate sich findet, gekennzeichnet. Die Subordination aber prägt die Unterscheidung von Vater und Sohn aus[66].

Es fragt sich nun, worin die Einheit Gottes gesehen wird. Sie liegt in der Betonung des Gedankens, daß Gott der Vater unus deus bleibt, selbst wenn der Sohn als „secunda

---

61) Nov. de trin. XVIII. Fausset, S. 64 Z. 17; S. 65 Z. 2 ff.; S. 68 Z. 3; XXXI, S. 121 Z. 14. —

62) Just. 1. Apol. LXIII,6. Otto Bd. I, S. 148; Dial. c. T. LVI,7 f.; Otto Bd. II, S. 180; LX,7 Bd. II, S. 204; 127,6 Bd. II, S. 430. —

63) Der Gedanke in etwas anderer Form ausgedrückt: Nov. de trin. XVII. Fausset, S. 64 Z. 10. —

64) Just. Dial. c. T. LVI,21 f. Otto Bd. II, S. 184; LVI,45 Bd. II, S. 192. „ὑπηρετῶν:" Just. Dial. c. T. LVIII,6; Otto Bd. II, S. 196; LX,2, Bd. II, S. 202; 113,5, Bd. II, S. 380; 126,14, Bd. II, S. 426; 127,6 Bd. II, S. 430; - Theoph. II,22,16. Otto Bd. VIII, S. 120; Tert. adv. Prax. IV. Kroym., S. 5 Z. 7; XXII, S 36 Z. 12; XXI, S. 33, Z. 16; Nov. de trin. XXVI. Fausset, S. 96 Z. 7 ff.; XI, S. 38 Z. 15; XXII, S. 81 Z. 15; XXXI, S. 120 Z. 15 ff. —

65) Nov. de trin. XXVII. Fausset, S. 99 Z. 13 ff. —

66) Siehe dazu die bei d'Alès: Novatien, S. 122 f. gemachte Aufstellung der „Correspondance des propriétés personelles"; daneben z. B. Nov. de trin. XVII Fausset, S. 59 Z. 6 ff.; außerdem die Auslegung von Joh. X,30, in der ebenfalls das Moment der Scheidung klar vertreten wird. So, wenn es heißt: ... . . . dicendo „ego et pater", proprietatem personae suae, id est filii, a paterna auctoritate discernit atque distinguit, non tantummodo de sono nominis, sed etiam de ordine dispositae potestatis . . . . „sumus ego et pater" duas esse personas"; Nov. de trin. XXVII, S. 97 Z. 4 ff. —

persona“ aus ihm hervorgegangen ist. Denn das Gottesprädikat ruht in diesem Zusammenhange nicht wie bei Tertullian in erster Linie auf der substantia, sondern auf dem Moment des principium als der letzten Ursache aller Dinge. Gottes Einheit bezw. Gottes Einzigkeit — denn das besagt das unus deus im Grunde —, deren Erweis zweifelsohne das Ziel ist, bleibt dann gewahrt, wenn ein zweites principium nicht neben ihm erscheint. Ein principium aber, das von dem ersten sein Sein empfängt[67], hebt jenes nicht auf, da es schließlich seine Macht wieder zurückerstattet[68]. „Est ergo deus, sed in hoc ipsum genitus, ut esset deus. est et dominus, sed in hoc ipsum natus ex patre, ut esset dominus“[69]. Eine dissonantia und inaequalitas divinitatis, der göttlichen Machtfülle, der göttlichen Wesenheit, ist ausgeschlossen. So bleibt bestehen: „unus deus ostenditur verus et aeternus pater“[70], wobei dieses „unus verus deus“, wie sich an anderer Stelle ergibt, allein auf Gott den Vater zu beziehen ist[71].

Es dürfte deutlich geworden sein, daß innerhalb von de trinitate die Gedanken, die eine substantielle Einheit zum Ausdruck bringen, zurücktreten. Völlig ausgeschaltet sind sie jedoch nicht, wie der Hinweis auf die Formulierung „communio substantiae“[72] zu beweisen vermag. Entscheidend aber sind die Anschauungen, die Tertullian gelegentlich in dem Bilde der monarchia[73] entwickelt hatte. Indem die Einheit hier auf dem einen principium, auf der μόνη ἀρχή = monarchia[74] aufgebaut wird, wird sie von den aus diesem principium abgeleiteten Hypostasen nicht berührt.

Es gilt weiter zu beachten, daß bei einer solchen Haltung die Willenseinheit stark hervortritt und zwar stärker als dies bei Tertullian und den Apologeten geschehen war. Das „concors patri suo deo inventus“[75] ist nicht ein Gedanke,

67) Siehe noch de trin. XXII. Fausset, S. 81 Z. 10 ff. —
68) Tert. adv. Prax. IV. Kroym., S. 5; Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 122 Z. 4. —
69) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 121 Z. 12 f. —
70) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 122 Z. 7. —
71) Nov. de trin. XVI. Fausset, S. 56 Z. 14 ff. —
72) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 122 Z. 9. —
73) Tert. adv. Prax. III und IV. Kroym., S. 3 ff.; siehe oben S. 36 f.
74) Der Begriff findet sich bei Novatian nicht, wenn auch, wie gezeigt, die Sache begegnet. —
75) Nov. de trin. XXXI. Fausset S. 123 Z. 5.
76) In diesem Zusammenhange sei auf den Gedanken hingewiesen, daß der Sohn alle Werke des Vaters nachahmt. „. . . . . filius dei, verbum dei, imitator

der nur neben der Einheit der substantia berücksichtigt würde. Er trägt vielmehr das Einheitsmoment, da bei seiner Durchbrechung eine dissonantia divinitatis eintreten würde[76]. Das ergibt die Auslegung der Stelle Joh. X,30[77]. Tertullian[78] — Hippolyts Ausführungen in adv. Noetum VII kommen weniger in Betracht — hat hier eingewirkt. Die Übereinstimmung in der Gedankenrichtung beweist das. Novatian aber berücksichtigt darüber hinaus die Stelle 1. Kor. III,6, um deutlich zu machen, inwieweit bei einer „distinctio personarum" eine Einheit auf Grund der gemeinsamen geistigen Haltung möglich ist. „Ipsum sunt, dum ipsum sapiunt"[79]. Es entsteht die „societas in fide", die auf der „concordia", der „eadem sententia", „societas caritatis", „amor", „dilectio" begründete, willensmäßige Einheit. Durch sie aber ist die Einheit bezw. Einzigkeit Gottes gewährleistet. Unus deus, weil unum principium.

Die Tendenz der sermospekulation Novatians weist, wie die Ausführungen zeigen, auf eine immanente Fassung der Beziehungen zwischen Vater und Sohn hin. Die Entwicklung wird von der justinischen Stellungnahme abgeführt in dem Sinne, daß der sermo als eine zeitlose und daher ewige substantia in Gott gesehen wird. Wenn dabei die logische Priorität des Vaters gegenüber dem Sohne nicht völlig ausgeschlossen werden kann, so ist das im Wesen dieses Verhältnisses selbst gegeben. Denn das Sohnesprädikat ist, wie gezeigt, auch hier auf die Zeugung des sermo in bezw. aus Gott gestützt.

Bedingt ist diese Haltung in erster Linie durch den Gottesgedanken. Das Moment der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes schließt eine möglichst weitgehende Immanenz des sermo ein. Gott ist ja das, was er ist, „illud ipsum unum et simplex et semper est", wodurch klar wird, daß auch das paterprädikat eben „semper" in Gott gegeben sein muß. Und zwar „semper"[80], „ne pater

omnium paternorum operum, dum et ipse operatur, sicut et pater eius . . . ." Nov. de trin. XXII. Fausset, S. 81 Z. 2 f. —

77) Nov. de trin. XXVII. Fausset, S. 96 ff. —

78) Tert. adv. Prax. XXII. Kroym., S. 36 Z. 2 ff. Beachte, daß die Stelle bei Novatian nicht im Sinne einer Einheit der substantia ausgelegt wird, wie dies bei Tertullian neben der soeben angeführten Exegese durchaus geschieht, z. B. adv. Prax. XXV. Kroym., S. 41 Z. 14 ff. —

79) Nov. de trin. XXVII. Fausset, S. 98 Z. 20. —

80) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 117 Z. 5.

non semper sit pater". Die Einheit wird allerdings nicht auf das immanente Verhältnis begründet. Die apologetisch-tertullianischen Einflüsse, die sich in der subordinatianischen Gesamthaltung zeigten, wirken hier ein. Die Einheit beruht auf der Betonung des Satzes, daß Gott, d. i. der Vater, einer ist. Beide Momente aber, das der Immanenz des Sohnes wie das der Einzigkeit Gottes, sind die Grundlage für die weitere Entwicklung der trinitas im Abendland.

Von der Stellungnahme in der sermolehre ist natürlich auch die Christologie Novatians bestimmt. Bekanntlich liegt der Nachdruck in ihr auf dem Erweis der beiden Naturen in Christus, deren Existenz für die Verwirklichung des menschlichen Heiles als notwendig erachtet wird. Denn nur dann, wenn Gottheit und Menschheit sich vereinigt haben, ist die Erlösung endgültig gewährleistet[81]. Diese Haltung steht mit Gedankengängen Tertullians, der den Nachweis der duae substantiae in der gleichen Zielsetzung führt[82], in Zusammenhang. Der Erweis der Gottheit und Menschheit aber ergibt sich aus den verschiedenartigen Wirkungsweisen[83]. Eine Verschmelzung der Naturen ist nicht möglich.

Novatian geht in diesem Gedankengange nicht von Röm. I,3 f. aus, worauf Tertullian sich stützte. Auch Joh. III,6 wird bei ihm nicht ausgewertet. An der einen Stelle, an der ein Anklang an Röm. I,3 zu bemerken ist[84], wird nur auf die Geburt „ex semine David, qua homo" reflektiert, während das Moment des πνεῦμα - spiritus keine besondere Beachtung findet. Der spiritusbegriff scheidet vielmehr grundsätzlich als Bezeichnung der substantia dei aus. Das erklärt sich aus der Haltung Novatians in der Gottes- wie auch der Geist-Lehre[85].

Dem scheint jedoch eine Ausführung zu widersprechen. In der Exegese von Luk. I,35 wird davon gesprochen, daß der „filium dei esse verbum dei incarnatum per illum spiritum, de quo angelus refert: . . . Luk. I,35 . . .[86]". Wenn

81) Nov. de trin. X. Fausset, S. 33 Z. 11—13; S. 34 Z. 3 ff.; XXIII, S. 86 Z. 7 ff. —
82) Siehe oben, S. 54.
83) Nov. de trin. XI. Fausset, S. 37 Z. 1. —
84) Nov. de trin. XI. Fausset, S. 38 Z. 9. —
85) Siehe unten S. 85 ff.
86) Nov. de trin. XIV. Fausset, S. 88 Z. 16 f. —

dann im Folgenden behauptet wird, die „principalitas nominis istius „filius dei“ “ bestehe „in spiritu domini, qui descendit et venit“, dann bedeutet das allerdings eine Durchbrechung der sonstigen Haltung. Man wird dieses „spiritus“ auch nicht so verstehen können, daß der heilige Geist gemeint sei, der nach Kap. XXIX bei der Taufe in Christus eingegangen ist[87]. Denn damit wäre behauptet, Christus habe vor der Taufe keine göttliche Natur besessen. Das ist aber angesichts der sonstigen Ausführungen unmöglich. Novatian ist an dieser Stelle zweifelsohne einer Beeinflussung durch Gedankengänge Tertullians erlegen, die seiner Gesamthaltung widersprechen. Mag sein, daß auch der Wortlaut der biblischen Stelle, in der der spiritusbegriff sich ja findet, zu diesen Ausführungen beigetragen hat.

Christus ist ihm Gott, soweit er sermo ist. Eine Bedeutung des spiritus für die Gestaltung der göttlichen Natur wird, wie gesagt, abgelehnt. Die apologetisch-justinische Haltung tritt wieder hervor, in der das göttliche Moment Christi ebenfalls durch den Logos gebildet wurde. Das πνεῦμα ist durch die Schrift gegeben und wird daher berücksichtigt, gewinnt aber auf die Gestaltung der Person Christi keinen entscheidenden Einfluß. Zugleich zeigen sich Beziehungen darin, daß bei Justin sowohl wie bei Novatian dem λόγος-sermo das größere Gewicht gegenüber der Menschheit beigelegt wird. Denn Justin behauptete vom Logos, er habe gelitten, sei gestorben und auferstanden. Auch bei Tertullian ließen sich ähnliche Gedankengänge feststellen[88]. Innerhalb von de trinitate erscheint die gleiche Haltung in anderer Weise. Mit der Anschauung nämlich, daß der sermo sich mit der menschlichen Natur vereinigt[89] bezw. sie sich aneignet. Wenn weiterhin behauptet wird, der sermo lasse gewisse Kräfte seiner göttlichen Natur während der Verbindung mit der menschlichen ruhen[90], wenn auf Grund

87) Fausset, S. 108 Z. 5 ff. —
88) Tert. adv. Prax. II. Kroym., S. 2 Z. 29 ff. —
89) iungere, sociare: Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 90 Z. 14 f. — assumere Nov. de trin. XIII. Fausset, S. 44 Z. 4; XXI, S. 77 Z. 19; XXII, S. 85 Z. 13; XXIV, S. 89 Z. 1.
suscipere Nov. de trin. XXI. Fausset, S. 79 Z. 17; XXII, S 82 Z. 14; XXIV, S. 90 Z. 13; annectere: de trin. XXIV. S. 89 Z. 1. Die Formel „verbum caro fieri“, die bei Novatian begegnet, modifiziert seine sonst ausgesprochenen Gedanken nicht. Sie läßt sich aus dem mehrfachen Gebrauch von Joh. I,14 erklären. Von der menschlichen Natur wird für die Annahme der göttlichen der Begriff „receptio“ verwandt. de trin. XXIII. Fausset, S. 86 Z. 6. —
90) Nov. de trin. XXII. Fausset, S. 82 Z. 15. —

von Gen. XLIX,11 die Reinheit der substantia corporis und der materia carnis auf das Wirken des verbum dei zurückgeführt erscheint[91], so wird damit in der Vereinigung der Naturen der göttlichen durchaus das Übergewicht gegeben[92].

Die distinctio[93] der beiden substantiae wird allerdings keineswegs aufgehoben. An ihren Wirkungsweisen sind sie in ihrer Unabhängigkeit und Realität zu erkennen. Damit ist ein Leiden des sermo, wie es bei den Apologeten[94] und teilweise auch bei Tertullian[95] begegnet war, hier ausgeschaltet[96]. Das Leiden des Logos beruht — wie oben angedeutet — auf der scharfen Differenzierung des Vaters vom Sohne[97]. Bereits Tertullians Stellung hatte sich mit der Setzung des spiritus als der göttlichen substantia in Christus geändert. Denn ihre Unveränderlichkeit, die bei einem Leiden verletzt wäre, stand fest. Die Einheit der substantia und die daraus sich ergebende engere Verbindung zwischen Gott dem Vater und dem sermo veranlaßten Tertullian zu dieser Stellungnahme. In der Ableitung des Sohnes aus dem Vater war nun, insofern der filius bereits vor der Weltschöpfung „semper" in Gott gewesen war, auch bei Novatian die engere Verbindung von Vater und Sohn entgegengetreten. Ein Leiden hätte somit ein Leiden „dei, sed qua sermo", d. h. der göttlichen Wesenheit, soweit sie im Sohn sich manifestiert, bedeutet. Es ist klar, daß dies, da Gott eine „impassibilis substantia" darstellt[98], unmöglich ist.

Wenn man die Begriffe betrachtet, unter denen Novatian die beiden Naturen faßt, so dürften sich hier ebenfalls tertullianische Einflüsse feststellen lassen. Die göttliche substantia wurde in adv. Praxean mit den Prädikaten spiritus, sermo und dei filius[99] wiedergegeben, zu denen noch das Wort deus[100] zu stellen ist. Bei Novatian fällt das spirituspräd ikat

91) Nov. de trin. XXI. Fausset, S. 79 Z. 10 ff. —
92) Hingewiesen sei auf das an dieser Stelle erscheinende Bild, nach dem die caro als stola, das corpus aber als amictum des verbum gewertet wird. Dieses Bild zeigt die Ueberlegenheit der göttlichen Natur deutlich. —
93) Der Gedanke der distinctio der beiden Naturen durchzieht den christologischen Abschnitt von de trinitate. Er wird gegenüber den verschiedenen Häretikern immer wieder geltend gemacht.
94) Beachte neben Justin Tatian XIII,19. Otto Bd. VI, S. 62; Melito Fragm. VII. Otto Bd. IX, S. 416. —
95) Z. B. Tert. adv. Prax. XVI. Kroym., S. 25 Z. 20 ff. —
96) Nov. de trin. XXV. Fausset, S. 91 Z. 19 ff. —
97) Siehe oben, S. 28 und 40.
98) Nov. de trin. V. Fausset, S. 17 Z. 11. —
99) Tert. adv. Prax. XXIX. Kroym., S. 49 Z. 3. —
100) Tert. adv. Prax. XXVII. Kroym., S. 46 Z. 5. —

aus. Der Begriff filius dei ist auch bei ihm durch das Zeugungsmoment bedingt. Die menschliche Natur wird mit caro, homo, filius hominis[101] und corpus bezeichnet. Und zwar ist die caro auf Grund der heilsgeschichtlichen Gedankenrichtung das Entscheidende in der menschlichen Natur[102]. Begründet wird sie nach Röm. I,3 durch das „ex semine David"[103], d. h. durch die Jungfrauengeburt. Damit ist in gleicher Weise der Begriff filius hominis auf einen Zeugungsakt zurückgeführt. Apologetische Gedankengänge mögen dabei eingewirkt haben.

Beide Begriffe, der des filius dei und der des filius hominis, werden allerdings innerhalb von de trinitate in dieser Fassung nicht völlig eindeutig festgehalten. In Kap. XXIV[104] ist z. B. ausgeführt, der „legitimus dei filius, qui ex ipso deo est", habe den filius hominis, d. h. die menschliche Natur, sich so fest verbunden, daß er ihn zum filius dei mache, „quod ille naturaliter (bezw. principaliter[105]) non fuit"[106]. Mit dem letzt angeführten filius dei kann eine Wesensbestimmung nicht gegeben sein, da dies eine Aufhebung der menschlichen Natur bedeuten würde. Der Grundgedanke der Formel kann nur in adoptianischem Sinne verstanden werden. Klar ist, daß auch der hier vertretene Gedanke die oben nachgewiesene Tendenz eines Überwiegens der göttlichen substantia gegenüber der menschlichen stützt. Es ist nämlich der filius dei, der den filius hominis annimmt[107].

Mit der Zweinaturenlehre erscheinen in de trinitate, soviel ich zu sehen vermag, ohne Beziehung zur apologetisch-tertullianischen Literatur die Begriffe „forma dei" und „forma servi"[108]. Sie sind veranlaßt durch die Stelle Phil. II,6—11[109]. Allerdings decken sie sich mit den oben genannten

101) Tert. adv. Prax. XXIX. Kroym., S. 49 Z. 2 f. —
102) Daher wird die Frage, ob Christus eine Seele gehabt hat, bei Novatian nicht besonders behandelt. Das Problem war für ihn noch nicht aktuell. Das menschliche Moment wird durch Fleischlichkeit (caro) und Körperlichkeit (corpus) gebildet. Dieso sind als das für die Menschheit Entscheidende von Christus angenommen worden. —
103) Nov. de trin. XI. Fausset, S. 38 Z. 9. —
104) Fausset, S. 89 Z. 1 ff. —
105) Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 90 Z. 1. —
106) Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 89 Z. 3. —
107) Stellen, in denen die Begriffe filius dei und filius hominis im gleichen Sinne zu verstehen sind, finden sich in Nov. de trin. XXIII. Fausset, S. 86 Z. 5 ff.; XXIV, S. 90 Z. 13 f. —
108) Nov. de trin. XXII. Fausset, S. 80 ff. —
109) Beachte dazu die Ausführungen von Loofs im Art. „Das altchristl. Zeugn. g. d. herrsch. Auff. d. Kenosisst.". Stud. u. Krit. 1927, Heft 1, Sonder-

Begriffen, z. B mit filius dei oder hominis, nicht so, daß die forma dei der göttlichen, die forma servi aber der menschlichen Natur gleichstände. Forma müßte dann als substantia, als Wesen gefaßt werden. Aber es bezeichnet in diesem Zusammenhange nur die Seinsweise, die Daseinsform. Auf die göttliche Natur nämlich — ihre überwiegende Bedeutung tritt auch hier wieder hervor — sind beide formae zu beziehen. Jene erste, solange sie ohne Verbindung mit der Menscheit existiert, diese, d. h. die forma servi, aber gilt nach der Incarnation, mit der ja ein Ruhen (conquiescere) gewisser göttlicher Kräfte verbunden ist[110]. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur wird in der „κρύψις" somit gewahrt.

Die Einheit der Naturen ist für Novatian in der Überlegenheit der göttlichen über die menschliche gewährleistet. Die Verbindung, die beide eingehen, ist ihm wie Tertullian eine conjunctio, die eine confusio[111], ein unterschiedsloses Ineinanderaufgehen der beiden Teile, ausschließt. Auch der Begriff der permixtio[112], der wohl dem tertullianischen „mixtus" gleich ist, begegnet in de trinitate. Die Einheit wird hier allerdings stärker betont, als dies bei Tertullian geschieht, denn es wird ein Einwirken der göttlichen substantia auf die menschliche angenommen. Sie teilt dem menschlichen Moment Fähigkeiten mit, die ihm „ex propria natura"[113] nicht zukommen. Die Einigung führt dahin, daß die caro in den Himmel aufgenommen wird[114], d. h. für die „conexio mutua", die „concordia"[115] der Naturen scheint doch die geschichtliche Person Jesu bestimmend zu sein.

druck S. 28 ff. — Loofs weist nach, daß die ursprüngliche Auslegung dieser Stelle bei Novatian ausgeht „von der einheitlichen Person des geschichtlichen Jesus Christus". (Nach Loofs Auffassung A.) Daneben zeigt Novatian sich dann von jener Haltung beeinflußt, die die Kenosisstelle vom Logos her glaubt verstehen zu können. (Nach Loofs Auffassung B.) —

110) Das bezieht sich auf die in Loofs Aufsatz, S. 29 und S. 30 gesperrt gedruckten Stücke. (Das heißt nach Loofs Auffassung B.) Die Auffassung A (Sonderdruck, S. 31) kann bei der Betrachtung in diesem Zusammenhange zurücktreten. —

111) Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 90 Z. 3. —

112) Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 89 Z. 2; S. 90 Z. 16. —

113) Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 90 Z. 12 ff. —

114) Nov. de trin. XIII. Fausset, S. 43 Z. 16 ff. —

115) Die gegenseitige Einwirkung und Zusammenfassung in einer Person kommt in dem Satze zum Ausdruck: . . . . ut merito filius dei per assumptionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem dei verbi filius dei effici possit. Nov. de trin. XXIII. Fausset, S. 86 Z. 4 ff. —

Neue Gesichtspunkte für die Entwicklung der Christologie ergeben sich nach dem Ausgeführten aus den novatianischen Anschauungen nicht. Die Christologie der Schrift de trinitate steht einmal in der apologetisch-justinischen Traditionslinie, weil sie ausgesprochene sermo-Christologie ist. Ihre Bedeutung für die weitere Entwicklung liegt in der Lösung des Geistes von der göttlichen Natur. Damit ist die ausschließliche Fassung des spiritus als „spiritus sanctus" möglich geworden. Weiterhin ist die strikte Durchführung des tertullianischen Zweinaturenschemas wichtig. Novatian hat mit diesen Gedanken die Christologie des Abendlandes festgelegt. Augustin, in dessen Christologie sich noch andere Einflüsse nachweisen lassen, ist hierin von der novatianischen Haltung entscheidend bestimmt worden.

Die Geistlehre Novatians.

Ihre Stellung und Bedeutung innerhalb der Entwicklung der Lehre vom spiritus sanctus.

Wenn wir die Bedeutung Novatians für die Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste und seiner Stellung innerhalb der Trinität zu erkennen versuchen, wird es gelten, bereits die Gedankengänge der apostolischen Väter zu berücksichtigen. Denn die Entwicklung kann erst dann verstanden werden, wenn man die von den Apologeten an den frühchristlichen Gedankengängen vorgenommenen Modifikationen sich deutlich macht und danach den weiteren Fortgang bei Tertullian und Novatian ins Auge faßt.

Es wird sich zeigen, daß der Geist in immer stärkerem Maße in die trinitarische Spekulation hineingezogen, immer mehr auf die Trinität beschränkt worden ist. Um diese Veränderungen nachzuweisen, werden wir im Folgenden der geschichtlichen Entwicklung im einzelnen nachgehen.

Die Anschauungen der apostolischen Väter, von denen wir, wie gesagt, auszugehen haben, seien an Hand des 1. Clemens-, des Barnabasbriefes und des Pastor Hermae dargestellt. Ihnen allen gemeinsam ist die Auffassung, daß der heilige Geist, das „πνεῦμα ἅγιον"

oder „πνεῦμα θεοῦ in den Propheten des alten Bundes gewirkt hat[1] und nun auch in der Kirche wie in jedem Christen wirksam ist[2].

Welche Stellung nimmt dieser Geist Gott und Christus gegenüber ein? Daß das „πνεῦμα ἅγιον" „πνεῦμα θεοῦ" ist, ist eine Anschauung, die sie geschlossen vertreten. Der Geist wird damit aber zunächst von Gott nicht eigentlich unterschieden. Er ist präexistent gedacht mit Gott, und auf ihn wird in gleicher Weise die Schöpfertätigkeit zurückgeführt, wie auf Gott selbst[3]. Dazu kommen Ausführungen, nach denen Gott durch das πνεῦμα im Menschen wohnt. Der Geistbegriff kann hier nur so verstanden werden, daß er als eine göttliche Kraft von Gott ausgesandt wird[4]. Mit diesen Gedanken ist ein selbständiges, differenziertes Sein des Geistes in und neben Gott nicht angenommen. Es bleiben aber Stellen zu beachten, die dem zu widersprechen scheinen.

Ausgehen muß man hierbei von den Beziehungen, die zwischen Christus und dem πνεῦμα gegeben sind. Bekanntlich behandelt Hermas in der V. similitudo das Verhältnis von πνεῦμα und Christus. Der hier vorgetragene Gedanke ist der, daß das πνεῦμα sich mit der σάρξ verband, die ihm diente und für diesen Dienst den Lohn empfing, endgültig vom Geiste angenommen zu werden. Unter dem „υἱὸς τοῦ θεοῦ"-Prädikat ist in diesem Zusammenhange die mit dem Geiste Gottes verbundene Person Jesu zu verstehen. Damit wäre aber auch auf das in Christus wirkende πνεῦμα der Begriff des „υἱὸς τοῦ θεοῦ" übertragen[5]. Für den Barnabasbrief wird die gleiche Anschauungsweise durch die Stellen Kap. VII,3 und XI,9, nahegelegt, in denen vom Leibe Christi als von einem „σκεῦος τοῦ πνεύματος" gesprochen ist. Daß auch im 1. Clemensbrief dieses Verhältnis zwischen Geist und Christus wird anzunehmen sein, hat Loofs deutlich gemacht[6]. Ist der Geist aber derart mit Chri-

---

1) 1. Clemens. VIII,1; XIII,1; XVI,2; XLV,2; Barn. IX,2; IX,7; X,2; X,9; XII,2; XIII,5.

2) 1. Clem. XLII,3; XLVI,6; LXIII,2; Barn. I,3; IV,11; VI,14 f.; XI,11; XVI,8 f.; XIX,2; Herm. mand. X,2,6; 3,2; XI,5; 17; 2. Clem. XIV,4. —

3) Herm. mand. I,1; sim. V.5,2; V,6,5. —

4) Beachte in diesem Zusammenhange die Vorstellung des Hermas, nach der der Geist vom Menschen befleckt und verdrängt werden kann. Es liegt also am Menschen, ob er der göttlichen Kraft Raum geben will.

5) Siehe in diesem Sinne Herm. sim. V,5,2: „. . ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν. .

6) Siehe Loofs: Theoph. v. Ant. adv. Marc. u. d. a. theol. Quellen . . ., S. 184. —

stus zu verbinden, dann steht fest, daß im πνεῦμα der vorweltliche Sohn Gottes zu sehen ist, der innerhalb der Gedankengänge der apostolischen Väter begegnet. Dieses υἱός-Prädikat wird deswegen auf den Geist übertragen, weil er in Christus zum Sohne geworden ist. Nicht liegt die Vorstellung einer vorweltlichen Zeugung etwa in Form einer Emanation zu Grunde. Dem widerspricht auch nicht die Stelle Hermas sim. IX,12,2, in der vom υἱὸς τοῦ θεοῦ (= πνεῦμα) ein „πρωτογενέστερος πάσης τῆς κτίσεως εἶναι" ausgesagt wird. Denn der Gedanke, der hier vorliegt, ist der gleiche, der bereits in sim. V,6,5 zum Ausdruck gekommen war, der nämlich, daß das πνεῦμα ἅγιον — es ist ja πνεῦμα θεοῦ, und von da her ist diese Anschauung zu verstehen; wie Gott selbstverständlich präexistent gedacht wird, so auch sein πνεῦμα — ein vorweltliches Sein hatte[7]. Mit der Uebertragung des Sohnesprädikates auf den Geist auch in der Periode, in der er noch nicht mit der σάρξ verbunden war, erklärt sich die Gedankenrichtung, nach der das πνεῦμα in gewissem Sinne als selbständige Größe in und neben Gott gesehen wird.

Mit dem υἱός-Begriff ist stets zugleich der des πατήρ und damit eine Dualität gesetzt. Dieses mehr selbständige Sein des Sohnes begegnet innerhalb des Pastor Hermae in verschiedenartiger Ausprägung. Einmal wird behauptet, der Sohn sei der σύμβουλος des Vaters bei der Schöpfung[8]. Wenn zum anderen aber erklärt werden kann, der Geist, der von Gott in den Menschen hineingelegt sei, werde ihn bei ungerechtem Wandel vor Gott verklagen, dann spricht auch dies gegen eine dynamistische Fassung[9]. Im Barnabasbrief ist die Haltung noch deutlicher. Redet doch gemäß Kap. VI,12 Gott bereits bei der Schöpfung zu seinem Sohne[10]. Nach Kap. V,6 haben die Propheten vom κύριος die Inspiration empfangen, d. h. sie wurden, da dieser in der Zeit vor seiner Menschwerdung als Geist zu denken ist, vom πνεῦμα geleitet. Diese auf eine Differenzierung hin tendierenden Aussagen sind aber, wie bereits angedeutet, daraus zu verstehen, daß man von Christus her, der den Geist in

7) Herm. sim. V,6,5: πρώτον = IX,12,2: πρωτογενέστερος.
8) Herm. sim. IX,12,2. —
9) Herm. mand. X,2,5; sim. V,7,1; IX,32,2 und 4 f. —
10) Barn. V,5 ist ebenfalls zu beachten. —

sich schloß, das Sohnesprädikat auf das πνεῦμα als solches übertrug und somit zu einer gewissen Unterscheidung zwischen Gott dem Vater und dem Sohne = Geiste kam. Spekulationen über die Beziehungen zwischen Gott und dem πνεῦμα begegnen nicht. Gott ist Geist und hat seinen Geist in der Welt und in Christus wirken lassen. Diese Wirksamkeit ließ das πνεῦμα als etwas Besonderes erscheinen, ohne daß man es deswegen von Gott getrennt oder beide etwa nicht als eine Einheit betrachtet hätte. Die Vorstellung einer hypostatischen Dualität in Gott ist jedenfalls fernzuhalten. Man denkt hier noch nicht in dem Sinne metaphysisch, wie dies für die Apologeten zu gelten hat. Es mag fraglich scheinen, ob diese Anschauung nicht durch den 1. Clemensbrief widerlegt wird. Gemäß Kap. XXII,1 hat Christus nämlich durch den Geist bereits im Ps. XXXIV gesprochen. Man wird diese Stelle jedoch wohl mit Loofs so zu deuten haben, daß der Verfasser des Briefes hier „denkt wie 1. Petrus I,11 an den schon im AT. wirksamen Geist Gottes, der im geschichtlichen Christus wohnte“[11]. Daneben bleibt festzustellen, inwieweit in den trinitarischen Formeln[12] etwa ein hypostatisches Sein des πνεῦμα zum Ausdruck kommt, das der oben gegebenen Erklärung widersprechen könnte. Nun zeigt der Zusammenhang in Kap. XLVI,5 f., daß der Verfasser nicht eine Darstellung des Wesens Gottes oder dreier göttlicher Hypostasen geben will. . . . . ἑνατί ἔρεις καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν; ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς; καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ; . . . . . Der Zweck der Worte ist der, durch den Hinweis auf das allen gemeinsame Glaubensgut die gespaltene korinthische Gemeinde wieder zu einen. Es wird somit von der Stellung eines Christen aus auf die Grundlagen des Christentums Bezug genommen. Zu diesen gehört aber der „εἷς θεός“, der „εἷς Χριστός“, das „ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος“ und die „μία κλῆσις ἐν Χριστῷ“. Eine Abgrenzung des Geistes gegenüber Gott und Christus liegt in der Zusammenstellung keineswegs. Dies beweist auch das hinzutretende „καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ;“, das die triadische Formel zu einer viergliedrigen

11) Siehe Loofs: Theoph. v. Ant. adv. Marc. u. d. a. theol. Quellen . . ., S. 184. —
12) 1. Clem. XLVI,6 und LVIII,2. —

umgestaltet, da man die beiden Fragen der Periode wohl zusammenzufassen haben wird. Die zweite Stelle ist Kap. LVIII,2; δέξασθε τὴν συμβουλὴν ἡμῶν, καὶ ἔσται ἀμεταμέλητα ὑμῖν. ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ μετ' ἐκτενοῦς ἐπιεικείας ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . . . Hier ist in ähnlicher Weise auszulegen, da gleichfalls die Einigung der Gemeinde das Ziel der Ausführungen ist. Der Verfasser weist auf die aus der Unbotmäßigkeit sich ergebenden Strafen hin. Er fordert, daß seinem Rate Folge geleistet wird, da Gott, Christus und der heilige Geist, die „πίστις" und „ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν", noch leben und wirksam sind.

Wird der heilige Geist also neben Christus und Gott genannt, dann geschieht das, weil für den Christen sich diese drei Stücke in ihren verschiedenartigen Wirkungsweisen differenzieren. Wenn für das πνεῦμα die den Geist besitzende Gemeinde eintreten kann, so beweist auch dies, daß πνεῦμα nicht als eine Hypostase, sondern als eine die Gemeinde durchdringende göttliche Kraft gedacht ist[13]. Es ergibt sich somit, daß von einem Binitarismus bei den apostolischen Vätern nicht gesprochen werden kann. Denn das πνεῦμα θεοῦ wird keineswegs als ein zweites Wesen in oder auch neben Gott gewertet. Der Geist ist in seinem vorweltlichen Sein als „πνεῦμα θεοῦ" durchaus eine Wesensbestimmung Gottes und damit nicht im hypostatischen Sinne zu fassen. Stellen, die die entgegengesetzte Vorstellung nahezulegen scheinen, sind dadurch bedingt, daß der Geist in der geschichtlichen Person Jesu gewirkt hat und von da aus das Sohnesprädikat auch auf das vorchristliche bezw. vorweltliche Sein übertragen wurde.

Wenden wir uns von hier aus der Geistlehre der Apologeten zu, so treffen wir auf eine von vornherein veränderte Lage. Das göttliche Moment in Christus ist nicht mehr der Geist, sondern der prä-

13) 1. Clem. LIX,4. — Vergleiche in diesem Sinne auch Tertullian de orat. 2. Dort findet sich ebenfalls eine Formel, in der neben pater et filius als drittes Glied die ecclesia, die mater, genannt wird.

existente Logos[14]. Mit diesem war, wie oben gezeigt, zugleich eine Doppelheit im Gottesbegriff gegeben. Die daraus für das πνεῦμα sich ergebende Stellung wird nun nachzuweisen sein. An und für sich ist jedenfalls mit der Einführung des vorweltlichen Logos die Möglichkeit einer trinitarischen Fassung des Gottesgedankens gegeben. Inwieweit das die apologetische Geistlehre bestimmt hat, ist im weiteren zu untersuchen.

Fortgewirkt hat bei Justin die Vorstellung, nach der der heilige Geist bereits die Großen des alten Bundes geleitet hat, wie er nun von Christus her in der Gemeinde seine Wirksamkeit ausübt[15]. Die Bezeichnung, die Justin in seinen Apologien für den Geist verwendet, ist weithin die des „πνεῦμα προφητικόν". Im Dialog begegnet überwiegend die des „πνεῦμα ἅγιον". Für ihn liegt damit die Tätigkeit des Geistes wesentlich in der Leitung der Propheten, in der Bezeugung kommender Ereignisse und zwar besonders der Erscheinung Christi[16].

Welche Stellung nimmt dieser Geist zum „πατήρ" und „υἱός" ein? Wichtig sind für diese Frage die Stellen, in denen die drei Größen nebeneinander gestellt werden. Das geschieht zunächst in 1. Apol. VI[17]. . . ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων, στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν . . . .[18] Die angezogene Formel ist eine vierteilige, da die einzelnen Glieder durch die koordinierenden Partikel τὲ καὶ . . . καὶ . . . τέ miteinander verbunden werden. Der Zusammenhang ergibt ihren Sinn. Justin bezeichnet im vorhergehenden Kapitel[19] die Dämonen als die Urheber der Christenverfolgung. Er geht dann auf den den Christen gemachten Vorwurf der Gottesleugnung ein, den er bezüglich der heidnischen Götter durchaus zugibt. Letzteren gegenüber entwickelt er seinen Glauben, dessen Hauptpunkte der „θεός", der „υἱός", die „ἄγγελοι" und das „πνεῦμα προφητικόν" sind. Die Einführung der Engel mag dadurch bedingt sein, daß Justin sie

14) Siehe oben, S. 27 f.
15) Just. Dial. c. T. XXIX,1. Otto Bd. II, S. 94. —
16) Just. Dial. c. T. 1. Apol. LXI,14. Otto Bd. I, S. 146; Dial. c. T. 114,1; Bd. II, S. 382. —
17) Otto Bd. I, S. 14 ff. —
18) Just. 1. Apol. VI. Otto Bd. I., S. 14 ff.
19) Just. 1. Apol. V. Otto Bd. I, S. 12 f. —

als Gegenstück zu den Dämonen des Heidenkultes wertet. Mitgewirkt hat zugleich, wie wohl aus dem τῶν ἄλλων ἑπομένων . . . ἀγγέλλων zu schließen sein wird, die Vorstellung, nach der Christus unter dem Bilde des Engels gesehen wird. Auch das πνεῦμα konnte gelegentlich als ἄγγελος gedacht werden[20]. Für die Stellung des Geistes ergibt sich, daß er vom Vater und vom Sohne geschieden ist. Wird er doch gleich den Engeln durchaus selbständig neben jene gestellt.

Zu demselben Ergebnis führt 1. Apol. XIII,5 ff.[21]. Die subordinatianische Stellung des Geistes wird hier deutlich. Da das „ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ" wie die Formel: „δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεόν" zeigt, subordinatianisch gedacht ist, so gilt das Gleiche auch für die dritte Größe, das πνεῦμα. Schließlich wären die Ausführungen über die Taufe zu beachten[22], in denen ebenfalls eine dreigliedrige Fassung begegnet.

Die besprochenen Stellen zeigen, daß der Geist vom Vater und Sohn in subordinatianischer Fassung differenziert wird[23].

Eine Entscheidung darüber, inwieweit Justin das πνεῦμα in hypostatischem oder dynamistischem Sinne sieht, ist aus dem oben Angeführten nicht zu treffen. Weiter führt vielmehr die Erkenntnis, daß das göttliche Prinzip in Christus der Logos ist[24]. Die Taufe mit ihrer Geistmitteilung — für eine adoptianisch eingestellte Christologie ein entscheidendes Stück — wird in ihrer Bedeutung stark geschwächt[25]. Der Geistbesitz ist behauptet, doch nicht als unbedingt notwendig gedacht. Vom πνεῦμα wird häufig als von einer „δύναμις" gesprochen. So heißt es in Dial. c. T. LXXXVII,5 und 8[26], in Christus seien als in ihrem Zielpunkt die „δυνάμεις τοῦ πνεύματος" wirksam, wie sie sich nun in den einzelnen Gläubigen finden. Ebenso kann es sich in 1. Apol.

---

20) Just. Dial. c. T. 116,3. Otto Bd. II, S. 390. —
21) Otto Bd. I, S. 32 f. —
22) Just. 1. Apol. LXI, 12 ff. Otto Bd. I, S. 146. —
23) Daß Justin im Geiste eine dritte Größe sieht, ergibt die Stelle 1. Apol. LX,7 ff. Otto Bd. I, S. 140, in der für das πνεῦμα die „τρίτη χώρα" angenommen wird. Zugleich wird vom πνεῦμα behauptet, es habe über den Wassern geschwebt. —
24) Siehe oben, S. 27 f.
25) Just. Dial. c. T. LXXXVII. Otto Bd. II, S. 300 ff. —
26) Otto Bd. II, S. 302 und 304. —

L,6[27] und 7, in Dial. c. T. LXXXVIII,4[28] und CXVI,3[29] bei der dort angeführten δύναμις nur um den heiligen Geist handeln. Damit wäre die dynamistische Haltung gegenüber der hypostatischen für Justin gesichert[30]. Man kann dem entgegenhalten, daß in gleicher Weise vom Logos, der doch eine Hypostase ist, der Begriff δύναμις gebraucht wird[31]. Aber im Gegensatz zum πνεῦμα wird dort von der δύναμις ein γεννᾶσθαι ausgesagt, durch das sie eine besondere Realität neben dem Vater gewinnt. Für den Geist fehlt eine derartige Ableitung aus dem Wesen Gottes. Er wird auch nicht berücksichtigt — diese Tatsache ist für die vorliegende Frage entscheidend, denn sie zeigt in diesem Zusammenhange, daß der Geist noch nicht bewußt in das Wesen, die οὐσία Gottes hineingenommen wird — in jenen Stücken, in denen die Doppelheit und die Einheit von Vater und Sohn ausgeführt wird. Käme hier dem Geiste die gleiche hypostatische Stellung zu, so hätte er mitberücksichtigt werden müssen. Der Geist ist noch nicht mit der trinitarischen Spekulation in dem Sinne verbunden, in dem das für den Logos gilt. Das πνεῦμα ist in dieser Beziehung frei.

Die Geistlehre Tatians war bereits innerhalb der Darlegung seiner Logosspekulation berührt[32]. Hier sind die für die Gesamtentwicklung bedeutenden Punkte hervorzuheben.

Die Anschauung vom πνεῦμα ist bei ihm bedingt durch die Unterscheidung eines göttlichen und eines irdischen Geistes, der das Lebenselement der Welt darstellt[33]. Weiter

27) Otto Bd. I, S. 118. —
28) Otto Bd. II, S. 306. —
29) Otto Bd. II, S. 390. —
30) Es sei hier nur kurz auf einige Fragen eingegangen, die sich aus dem Angeführten ergeben.
1. Die Identität von Geist und Logos.
a) Hauptstelle: Die Auslegung von Luk. I, 35 in 1. Apol. XXXIII,5 ff. Otto Bd. I, S. 86. Die Wendung: „τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον . . . .“ ist, wie auch Dial. c. T. C,17. Otto Bd. II, S. 342 deutlich macht, durch den Lukastext bedingt. Die Stelle bedarf bei der Einführung des Logosgedankens der Umdeutung.
b) Die Beobachtung, daß Justin die Propheten teils vom Logos und teils vom πνεῦμα inspiriert sein läßt, widerspricht der Unterscheidung beider Größen nicht. Es ist ihm nicht recht gelungen, ihren Wirkungskreis gegeneinander abzugrenzen.
2. Hypostase oder göttliche Kraft.
Die Stelle Dial. c. T. XXXVI,11. Otto Bd. II, S. 122 widerspricht der dynamistischen Fassung nicht. Diese braucht eine gewisse Selbständigkeit der Kraft nicht auszuschließen. Beachte außerdem Dial. c. T. XLIX,1 ff. Otto Bd. II, S. 162, in welcher Stelle durchaus Gott den Geist verleiht.
31) Just. Dial. c. T. LXI,1. Otto Bd. II, S. 204; 128 Bd. II, S. 430 ff. u. ö. —
32) Siehe oben, S. 29 f.
33) Tat. XII,1 ff. Otto Bd. VI, S. 52; XV, 12 Bd. VI, S. 70. —

aber hat bei Tatian auch das πνεῦμα θεοῦ eine doppelte Bedeutung, indem es einmal die Wesensbestimmung Gottes bezeichnet, zum anderen das πνεῦμα ἅγιον, d. h. den „διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ" darstellt[34]. Die Stellung des Geistes Gott und dem Logos gegenüber ist subordinatianisch bestimmt. Das liegt im διάκονος-Begriff und in dem für den Geist gebrauchten Prädikat „πρεσβεῦον"[35].

Das πνεῦμα ist bei Tatian keine Hypostase. Dem scheint allerdings der Gedanke zu widersprechen, daß der Geist den unsittlich wandelnden Menschen zu verlassen vermag[36]. Aber der Geist trennt sich hier in dem Augenblicke, in dem auch der Logos sich vom Menschen scheidet, er wird also in seinem Handeln vom Logos bestimmt[37]. Zudem bleibt, wie gesagt, der Begriff „πρεσβεῦον" zu beachten. Auch erwirbt der Geist schließlich mit der Seele die Unsterblichkeit[38]. Diese Anschauungen lassen nur eine dynamistische Fassung zu. Darüber hinaus gelangt, wie bei Justin, das Verhältnis von Vater, Sohn einer- zum Geiste andererseits nicht zu völliger Klärung. Von einer Beschränkung des Geistes auf die Trinität, einer festen Einordnung in das Wesen Gottes, kann demnach nicht gesprochen werden.

Ist die Entwicklung der Geistlehre daher durch Tatian gegenüber Justin nur wenig modifiziert, so haben Athenagoras sowohl wie Theophilus sie nicht unerheblich weitergeführt. Die trinitarischen Formulierungen, die bei Athenagoras begegnen, sind von denen Justins zu scheiden. Denn während letzterer die drei Glieder nur nebeneinander stellt, ohne auf ihre gegenseitige Beziehung einzugehen, ändert sich dies bei Athenagoras. Er betont ihre „διαίρεσις" in der „τάξις" d. h. ihrer Stellung und Ordnung nach, zugleich aber auch ihre „ἕνωσις" in der „δύναμις". Dazu kommt, daß an den einschlägigen Stellen[39] zum ersten Male der Versuch gemacht wird, auch für den Geist eine Ab-

34) Tat. XIII,19. Otto Bd. VI, S. 62. -
35) Tat. XV,10. Otto Bd. VI, S. 68 ff. Gott wohnt durch den Geist im Menschen, der gleiche dynamistisch bestimmte Gedanke, der sich bereits bei den apostolischen Vätern findet. Siehe oben, S. 71.
36) Tat. XIII,12 f. Otto Bd. VI, S. 62. —
37) Tat. VII,11 f. Otto Bd. VI, S. 32 f.
38) Tat. XX,9 f. Otto Bd. VI, S. 90. — Ich folge der in der Anmerkung zur Stelle bei Otto angegebenen Lesart: διὰ πνεῦμα [illegible] ἀθανασίαν κεκτ.
39) Athen. πρεσβ. X,15. Otto Bd. VII, S. 48; XII,13 ff. Bd. VII, S. 54 f., XXIV,4 ff. Bd. VII, S. 124. —

leitung aus Gott zu geben, indem er als „ἀπόῤῥοια" betrachtet wird. Daß es sich hierbei um eine dem Vater und dem Sohne gleichwertige Hypostase handelt, zeigt die Verbindung der Setzung des Sohnes und des πνεῦμα[40]. Mit dieser Haltung ist eine andere Fassung des πνεῦμα als solchen gegeben. Es ist damit in die Trinität hineingenommen und wird zu einer Hypostase[41]. Wenn demgegenüber Stellen wie πρεσβ. V,12[42] oder VI,15[43] eine mehr dynamistische Haltung nahezulegen scheinen, dann ist zu beachten, daß auf Grund der Koordination von Logos und πνεῦμα am letztgenannten Ort dies auch für den Logos zutreffen würde. Angesichts der sonstigen Anschauungen über den υἱός ist das jedoch nicht möglich. Außerdem wird der πνεῦμα-Begriff, so oft eine dreigliedrige Formel begegnet, nicht mehr im Sinne einer Wesensbestimmung Gottes gebraucht. Das trifft jedenfalls zu für die Zeit, in der der Geist als ἀπόῤῥοια von Gott ausgegangen ist. Der die Einheit, d. h. die Wesensgemeinschaft begründende Begriff wird dann die δύναμις[44]. Auch erschöpft sich die Tätigkeit des πνεῦμα nicht mehr, wie noch bei Justin und Tatian, in der Inspiration der Propheten bzw. den auf den Christenstand sich beziehenden Wirkungen. Es erhält vielmehr, wie πρεσβ. V,12[45] und VI,15[46] beweisen, besondere durch den Weltlauf bestimmte Aufgaben. Allerdings tritt der hypostatische Charakter des Geistes während der innergöttlichen Periode zurück. In ihr kann das πνεῦμα wie der Logosbegriff zur Wesensbestimmung Gottes werden[47]. Er ist das die Einheit von Vater und Sohn ermöglichende Prinzip und wird, wenn hier überhaupt, dann im gleichen Sinne wie der Logos als Hypostase zu betrachten sein[48].

Theophilus ist auf dem Wege einer Hypostasierung des πνεῦμα weiter gegangen. Bekanntlich findet sich bei ihm zum ersten Male der Begriff „τριάς" in Verbindung mit einer

40) Athen. πρεσβ. X. Otto Bd. VII, S. 44 ff. —
41) Beachte in diesem Sinne Athen. πρεσβ. VII,II f. Otto Bd. VII, S. 36; IX,4 f. Bd. VII, S. 42. —
42) Otto Bd. VII, S. 26. —
43) Otto Bd. VII, S. 30. —
44) Athen. X,16. Otto Bd. VII, S. 48. — XXIV,6. Bd. VII, S. 124.
45) Otto Bd. VII, S. 26. —
46) Otto Bd. VII, S. 30. —
47) Athen. X,3. Otto Bd. VII, S. 44; XVI,5 f. Otto Bd. VII, S. 70. —
48) Athen. X,8 f. Otto Bd. VII, S. 44 f.; XVI,5 f. Otto Bd. VII, S. 70. —

trinitarischen Formel[49]. Mit ihr ist sowohl die Gleichsetzung von σοφία und πνεῦμα als auch die Unterscheidung dieser beiden identischen Größen vom Logos gegeben. Die σοφία kann dabei, wie Loofs[50] nachgewiesen hat, mit dem Logos so verbunden gedacht werden, daß dieser jene umschließt[51]. Von einem Hervorgehen der σοφία aus dem Logos wird nicht gesprochen. Dennoch erkennt Theophilus dem πνεῦμα bezw. der σοφία ein hypostatisches Sein neben Gott und dem Logos zu, wie die Bezeichnung γέννημα in I,3,6 f.[52] und die Beziehung der Stelle Gen. I,26 auf den Logos und die σοφία deutlich machen[53]. Darüber hinaus erschöpft sich auch hier die Tätigkeit des Geistes nicht in „religiösen" Funktionen; er wird am Weltprozeß beteiligt[54]. Das von Gott unterschiedene πνεῦμα schwebt über dem Wasser[55]. Die Annahme einer Wirksamkeit des Geistes in der Welt ist dadurch möglich, daß innerhalb des πνεῦμα-Begriffes, wie schon bei Athenagoras, eine Scheidung zwischen dem πνεῦμα ἅγιον und dem πνεῦμα als Lebensgeist[56] nicht mehr durchgeführt wurde. Theophilus konnte diese Wendung vollziehen, da er den Geist, ob in den Logos eingeschlossen oder nicht, doch mehr oder weniger im hypostatischen Sinne als das „πνεῦμα ἅγιον" sah, während bei Tatian die Bedeutung der göttlichen Wesensbestimmung mitklang, die ein völliges Aufgehen des Geistes in der Welt nicht zuließ.

Die Stellung, die dem πνεῦμα ἅγιον mit dieser Gesamthaltung zugewiesen wird, ist die subordinatianische. Es steht unter Gott als sein γέννημα und unter dem Logos, da es als σοφία von diesem umschlossen ist und von ihm auszugehen hat.

Tertullian hat in seinen Schriften nicht von vornherein die Stellung des Theophilus mit ihrer fortgeschrittenen Bindung des Geistes an die Trinität übernommen. Vielmehr ist in seinem spiritusbegriff grundsätz-

49) Theoph. ad. Autolyc. II,15,10. Otto Bd. VIII, S. 102. —
50) Paul v. Samosata, S. 303 ff. —
51) Siehe die damit gegebene Auslegung der Stellen Theoph. II,10,5 und 6. Otto Bd. VIII, S. 78 f.; II,10,8. Bd. VIII, S. 80; Loofs S. 303 ff. —
52) Otto, Bd. VIII, S. 10. —
53) Theoph. II,18,5. Otto Bd. VIII, S. 108. —
54) Theoph. I,5,6. Otto Bd. VIII, S. 16 f. — I,7,5 ff. Bd. VIII, S. 22; I,7,9 f Bd. VIII, S. 22; II,13,9 ff. Bd. VIII, S. 94. —
55) Theoph. II,13,12. Otto Bd. VIII, S. 94.
56) Beachte, daß bei Tatian diese Scheidung begegnete. Theophilus differenziert zwischen πνεῦμα und πνοὴ ζωῆσεως.

lich eine doppelte Bedeutung festzustellen. Der Geist ist ihm einmal eine Wesensbestimmung Gottes, indem er als substantia sowohl dem Vater wie auch dem Sohne gemein ist[57]. Von diesem spiritus heißt es, er habe in Christus gewirkt. Der „spiritus sanctus" im Sinne der dritten Person der trinitas wird bekanntlich im Apologeticus nicht erwähnt. Die gleiche Haltung begegnet noch einmal in der in de virg. vel. Kap. I[58] vorgelegten „regula fidei". Doch wird hier der spiritus sanctus kurz nach dem Bekenntnis eingeführt. Tertullian hat also bereits in dieser Periode den Geist als etwas von Christus Unterschiedenes im Sinne eines dritten Gliedes zu werten vermocht. Denn an der soeben aus de virg. vel. angeführten Stelle — einer Schrift, die an das Ende der durch die Zugehörigkeit zur Kirche bestimmten Lebensperiode zu setzen ist[59] —, wie auch bereits in de praescr. haer. Kap. XIII[60] wird vom spiritus sanctus im Sinne einer „vis", eines „vicarius domini"[61] gehandelt. Der Geist trägt durchaus dynamistischen Charakter. Die Auffassung, die in dieser Periode eine ausschließliche binitarische Haltung glaubt sehen zu können, wird den Tatsachen nicht gerecht. Die an einzelnen Stellen hervortretende Scheidung zwischen dem spiritus als der substantia und dem spiritus sanctus[62] ist von ihr übersehen, zum mindesten nicht genügend berücksichtigt. Denn daß Tertullian auch in der Zeit von 197/207 n. Chr. triadisch gedacht hat, erweisen die trinitarischen Formulierungen, die in seinen Schriften gegeben werden[63]. Der spiritus sanctus ist an diesen Stellen, wie gesagt, im Sinne einer vis betrachtet, die, von Christus nach seiner Himmelfahrt ausgesandt, als Stellvertreter (vicarius) gewirkt hat, die aber bereits in den Pro-

57) Tert. Apol. XXI; Oehler, Bd. I, S. 195 ff., besonders S. 198 ff. —
58) Oehler, Bd. I, S. 883 f. —
59) Gegen 206 n. Chr. —
60) Preuschen, S. 11, Z. 17: . . . . misisse vicariam vim spiritus sancti. — vis im Sinne einer hypostatischen Kraft; siehe dazu S. 56. Der persönliche Charakter des spiritus sanctus ist auch an der Formel „vicarius domini" zu erkennen.
61) Tert. de virg. vel. I. Oehler Bd. I, S. 884 Z. 11. —
62) Tert. de praesc. haer. Kap. XIII. Preuschen, S. 11, Z. 11 und 17. —
63) Tert. de orat. XXV. Wiener Ausgabe. Bd. I. S. 197, Z. 22 ff.; de bapt. VI, Wiener Ausgabe Bd. I, S. 206; de praesc. haer. XIII. Preuschen, S. 11; de praesc. haer. XX. Preuschen, S. 15, Z. 1 ff. — Ueber Tert. de or. 2. siehe oben S. 74 Anm. 13.

pheten[64] und in Johannes dem Täufer[65] sich zeigte. Auf Christus hat der Geist in seiner ganzen Fülle geruht[66].

Diese Auffassung eines doppelten Sinnes im spiritusbegriff ist auch den Stellen gegenüber aufrecht zu erhalten, in denen spiritus und Christus als identisch angesehen werden[67]. Man wird ihren Sinn mit der zwiefachen Fassung des spiritusbegriffes als Wesensbestimmung und als spiritus sanctus wohl klarstellen können, wird sich aber vergegenwärtigen müssen, daß beide Grundbedeutungen bei Tertullian nicht immer eindeutig zu scheiden sind, und daß Ueberschneidungen und Uebergänge beider Fassungen oftmals eine klare Differenzierung unmöglich machen. Ist doch Christus einmal mit dem spiritus sanctus in der Taufe begabt, zum anderen aber bereits bei seiner Geburt durch den Geist als die substantia dei, das göttliche Moment, gebildet. Diese doppelte Fassung des spiritusbegriffes scheint bis zu einem gewissen Grade der Tatians analog zu sein. Bei beiden begegnet die dynamistische Haltung wie auch die Anschauung, die im spiritus eine göttliche Wesensbestimmung sieht. Vollständig allerdings ist der heilige Geist in dieser Periode in die trinitas noch nicht einbezogen, da eine Ableitung aus dem Wesen Gottes für ihn nicht gegeben wird.

In dem späteren montanistisch bestimmten Lebensabschnitt ist die überwiegend dynamistische Haltung Tertullians einer hypostatischen gewichen. Die Schrift adversus Praxean beweist dies. Beeinflußt ist die andersartige Stellungnahme durch die σοφία bezw. πνεῦμα - Lehre des Theophilus. Der Geist, als Hypostase gesehen[68], wird in den sermo hineingenommen und geht als tertia persona nach der Himmelfahrt Christi von diesem aus. Wenn er allerdings in Ps. 109,1[69] bereits „ex tertia persona de patre et filio" redet, so durchbricht das den Gedankenaufriß. Die Anschauung, nach

64) Tert. adv. Hermog. XXII. Wien. Ausg. Bd. III, S. 150 f. —
65) Tert. de bapt. X. Wien. Ausg. I, S. 209 Z. 23 ff. spiritus prophetiae.
66) Tert. de bapt. X. Wien. Ausg. I, S. 209 Z. 25. —
67) Tert. Apol. XXI. Oehler Bd. I, S. 199; de orat. I Wien. Ausg. I, S. 180 Z. 1 ff.; adv. Hermog. XVIII Wien. Ausg. III, S. 144 ff.; beachte hier den Gedankengang, in dem die Gleichsetzung von sophia und spiritus einer- und sophia und sermo andererseits vollzogen wird; adv. Marc. I,19 Wien. Ausg. III, S. 314 Z. 7—9; adv. Marc. III,6 Wien. Ausg. III, S. 384 Z. 27 ff.; adv. Marc. III,16. Wien. Ausg. III, S. 403 Z. 7 ff.; adv. Marc. IV,18 Wien. Ausg. III, S. 478 Z. 13 f.; de carne Christi XIV. Oehler Bd. II, S. 450 Z. 28 f.; XIX Bd. II, S. 456 Z. 13 ff. —
68) Gen. I,26; Tert. adv. Prax. XII. Kroym. S. 16. —
69) Tert. adv. Prax. XI. Kroym., S. 15 Z. 16 f. —

der der spiritus sanctus bereits in den Propheten gewirkt hat, erscheint wieder. Der heilige Geist ist nunmehr auch hier wie bei Theophilus mit der trinitas eng verbunden.

Unberührt von dieser Haltung bleibt allerdings die Fassung des spiritus als substantia Gottes[70].

Die doppelte Bedeutung des spiritusbegriffes ist für die Entwicklung der trinitas wichtig geworden. Denn wenn der spiritus sanctus auch als eine Hypostase gedacht wird, so ist seine Stellung „in sermone" von der der sophia und ratio, die ebenfalls „in sermone" sind[71], in diesem Stadium nicht unterschieden. Oder, falls das angesichts von adv. Prax. XII[72] doch gelten soll, dann nur so, daß die spätere Selbständigkeit des spiritus sanctus bereits auf die frühere Seinsweise übertragen wird. Zugleich aber ist zu beachten, daß die zwiefache Bedeutung des Geistes nicht immer eindeutig festgehalten wird, indem beim Gebrauch des spiritus-substantia die Fassung des spiritus sanctus mitklingen kann[73]. Damit ergibt sich die Verbindung von spiritus und sermo, weil der spiritus (als Wesensbestimmung gefaßt) die substantia des sermo ist[74]. Doch vermag Tertullian auf Grund des Satzes „spiritus substantia dei" die Verbindung aller drei Teile der trinitas zu behaupten, da der substantiell gefaßte spiritus sich ja auch in Gott dem Vater findet. Von daher ist das Bild des Flusses und der Quelle in adv. Prax. XXIX[75] zu verstehen. Analog dem Strom findet sich der Geist im Vater, Sohn und spiritus sanctus von einem zum andern in absteigender Linie übergehend, ihre Einheit begründend. Wir hatten oben gesehen, daß Tertullian die drei Größen mehrfach als cohaerentes (bezw. adhaerere adv. Prax. XII[76]) bezeichnete. Es war klar gemacht worden, inwieweit er damit einer den Monotheismus und das Einheitsmoment betonenden Gedankenhaltung gefolgt war, die der Seinen entgegenkam. Hier aber wird nun erkennbar, daß seine Deutung des spiritusbegriffes zu einer solchen Verbindung der drei Größen beigetragen hat. Sie ist bedingt durch

70) Tert. adv. Prax. XXVI. Kroym., S. 42 Z. 27 f.
71) Tert. adv. Prax. VI. Kroym. S. 7. Z. 28 f.
72) Kroym., S. 16 f. —
73) Siehe in diesem Sinne Tert. adv. Prax. VII. Kroym., S. 8 Z. 21 . . . spiritu, qui sermoni inerat" und daneben Z. 26: „omnis divini animi et spiritus" = Wesensbestimmung. —
74) Tert. adv. Prax. XXVI. Kroym., S. 42 Z. 27. —
75) Kroym., S. 49. —
76) Kroym., S. 16 Z. 14; siehe oben S. 48.

die auf stoischer Grundlage ruhende Betonung des Satzes: „deus spiritus est".

An einigen Stellen findet sich bei Tertullian neben der trinitarischen Form die Berücksichtigung der ecclesia. Man kann fragen, ob damit einer Anschauung Ausdruck verliehen ist, für die statt der drei vier Glieder in Gott bestehen. Sicher haben ältere, noch nicht fest triadische bezw. trinitarische Gedankengänge hier eingewirkt. Wir hatten ja gesehen, daß durch die Setzung der Engel erweiterte Formulierungen bei den Apologeten und im 1. Clemensbrief gegeben sind. Die in letzterem begegnende, mehr als dreigliedrige Fassung, trägt einen den tertullianischen Formeln ähnlichen Charakter[77]. Dazu kommt, daß Tertullian zweifelsohne unter Einwirkung älterer Anschauungen, wie sie sich im 2. Clemensbrief finden[78], in der ecclesia eine vorweltliche Größe sieht[79]. Wenn dann in de oratione II[80] die ecclesia als die mater an die Stelle des spiritus sanctus tritt und von hier aus die Bezeichnungen pater und filius begründet werden, so wird deutlich, daß damit eine Anschauung wirksam ist, für die der Geist ein frei in der Kirche wirkendes Moment darstellt. Noch nicht an die trinitas gebunden, sah man in seinem Wirken die Kirche und setzte den spiritus mit letzterer und umgekehrt gleich. Auch die Aussage „ecclesia vero Christus"[81] wäre von daher zu verstehen, da wir oben gesehen hatten, inwieweit der spiritus mit der Person Christi verbunden gedacht werden konnte[82].

Tertullian hat diese Haltung dann mit seinen trinitarischen Gedanken verbunden. Daß es sich dabei nicht darum handeln kann, in der Kirche eine vierte, die trinitas sprengende Größe zu sehen, dürfte aus Folgendem deutlich werden. Wenn es in de bapt. VI[83] heißt: „. . . quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est", dann wird mit dem Begriff corpus auf Grund von Apol. XXXIX[84] eine Gemeinschaft bezeichnet, die auf den Glauben an den pater, filius und spiritus sanctus

77) 1. Clem LIX,4; XLVI,2. —
78) Kap. XIV. —
79) Tert. de bapt. VIII Wien. Ausg. Bd. I. S. 208 Z. 1. —
80) Wien. Ausg. Bd. I, S. 182 Z. 5 ff. —
81) Tert. de paenit. X. Preuschen, S. 15 Z. 11. —
82) Siehe die Ausführungen zu den apost. Vätern; beachte zugleich die Beziehungen zwischen Christus und spiritus bei Tertullian. —
83) Wien. Ausg. Bd. I. S. 206 Z. 26 f. —
84) Oehler Bd. I. S. 254 ff. —

hin besteht. Zugleich ist de pud. XXI[85] zu berücksichtigen. Diese Schrift ist jünger als adv. Praxean, gehört also jener Lebensperiode Tertullians an, für die die ökonomisch-trinitarische Haltung feststeht. Wenn nun hier die Kirche neben dem spiritus sanctus als Geist bezeichnet wird, so ist eine Gleichsetzung der beiden spiritusbegriffe nicht ausgeschlossen. Dabei zeigt aber ihre Zusammenstellung, daß auch an dieser Stelle die oben angeführte ältere Fassung vorliegt, nach der die Kirche der Geist ist, ohne daß damit auf eine trinitas irgendwie Bezug genommen würde. Tertullian hat diese Anschauung, die an sich mit dem trinitarischen Denken nicht verbunden war, mit seiner Auffassung verknüpft. Eine Durchbrechung der trinitas liegt darin nicht. Diese wird gerade in de pud. XXI und in de bapt. VI mit den trinitarischen Formulierungen betont.

Die Gedankengänge Novatians über den spiritus sind in einem Punkt von denen Tertullians grundsätzlich unterschieden. Die Bedeutung des Geistes als substantia dei wird von ihm ausgeschaltet. Der spiritus — die Anschauung ist der des Theophilus parallel[86] — ist eine creatura. Diese creatura aber als Wesensbestimmung Gottes anzusehen, ist durch Novatians Gottesbegriff unmöglich gemacht. Die stoisch-materialistische Grundeinstellung Tertullians mußte den spiritus notwendig als göttliche Wesensbestimmung setzen, um überhaupt das Sein Gottes behaupten zu können. Wenn daneben dann der spiritus sanctus Berücksichtigung fand, so ergab sich die soeben gezeichnete eigentümliche Doppelhaltung. Diese fehlt hier. Der Geist als solcher[87] ist damit endgültig in die Welt hineingestellt. Der spiritus sanctus aber, der zu Gott gehört und am göttlichen Wesen Anteil erhält, wird vom irdischen Geiste unterschieden.

Die Stellung des heiligen Geistes ist wie bei Tertullian dem Sohne gegenüber subordinatianisch gefaßt. Joh. XVI,14 und die dazu vorgetragene Exegese beweisen das[88]. Das Wirken des spiritus sanctus wird, wie es schon bei den Vorgängern Novatians geschah, nicht auf die Zeit nach der Er-

85) Preuschen, S. 68 Z. 25 ff. —
86) Theoph. I,3,5 f. Otto Bd. VIII, S. 10.
87) spiritus wird im innerweltlichen Sinne in Nov. de trin. VIII. Fausset, S. 27, Z. 5, verwandt. —
88) Nov. de trin. XVI. Fausset, S. 55 Z. 1 ff. —

scheinung Christi beschränkt. Wohl aber ist an der Geistausgießung festgehalten, indem die Stärke der Wirksamkeit des spiritus in der vor- und nachchristlichen Periode differenziert wird. Auf Christus hat der Geist seit der Taufe in höchster Fülle geruht und bleibt mit ihm auch weiterhin in enger Verbindung. Christus ist die Quelle des Geistes[89].

Eine Ableitung des spiritus sanctus aus Gott in dem Sinne, in dem dies bei Athenagoras, Theophilus und Tertullian begegnete, findet sich nicht. Bedingt wird das durch die Ansicht, mit Ausnahme des filius dei könne kein Mensch die „sacrae et divinae nativitatis arcana"[90] des sermo und natürlich, wie zu schließen ist, auch des spiritus sanctus darlegen. Daß aber der Geist in enger Verbindung mit Christus gedacht wird, ersetzt hier dieses Fehlen bis zu einem gewissen Grade, da damit gezeigt ist, daß er als ein Moment des göttlichen Wesens anzusehen ist. Zugleich ist noch einmal auf die Auslegung von Joh. XVI,14 zurückzugreifen, denn in ihr wird deutlich, daß der spiritus zu Christus in gleichem Verhältnis steht, wie dieser zu Gott. Der spiritus sanctus ist den Menschen übergeordnet; diese Stellung macht es möglich, auch ihn wie den sermo in die Gottheit hineinzunehmen[91].

Es bleibt die Frage, ob der Geist als eine Hypostase oder eine Kraft zu fassen ist. Hierbei ist zu beachten, daß er in den Ausführungen, in denen das Verhältnis von Vater und Sohn in Gott behandelt wird, unberücksichtigt bleibt Auch der Begriff persona wird auf ihn nicht angewandt. Doch ist der spiritus sanctus nach dem Aufbau der ganzen Schrift in seiner Stellung neben Gott dem Vater und dem sermo wohl mehr als Hypostase betrachtet. Denn wenn Novatian die Gliederung seiner Schrift so durchführt, daß er in je einem besonderen Teil über Gott, Christus und den spiritus sanctus handelt, dann beweist dies, — die Beweisführung ist hier zunächst rein formal, von einem äußeren Gesichtspunkt ausgehend, — daß er die behandelten Größen unabhängig[92] von den zwischen ihnen bestehenden Bezie-

89) Nov. de trin. XXIX. Fausset, S. 108 Z. 5 ff. —
90) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S .116 Z. 7 f. —
91) Siehe d'Alès: Novatian, S. 119 Z. 7 ff. —
92) Beachte in diesem Sinne die die einzelnen Abschnitte einführenden Sätze (Cap. I. S. 1 Z. 1 f.; Cap. IX. S. 28 Z. 4 f.; Cap. XXIX, S. 105 Z. 10 ff.) und den Anfang des Kapitel XXX (S. 111 Z. 10 ff.), der als Einleitung zum zusammenfassenden Schlußabschnitt gedacht ist.

hungen als in sich geschlossene, d. h. eben als Hypostasen, angesehen wissen will. Zudem ist der heilige Geist in seinem Handeln eine selbständige Größe. Zwar wird sein Wirken nicht nur, wie bereits angedeutet, der Intensität, sondern auch der Art nach im alt- und neutestamentlichen Zeitalter unterschieden, aber es ist derselbe einheitliche und eine spiritus, der hier in die Erscheinung tritt. Darüber hinaus findet sich die indirekte Verwendung der Begriffe „advocatus" und „tutor" für den heiligen Geist. Der die für die Kirche konstitutive Tätigkeit des spiritus sanctus darstellende Abschnitt schließt mit den Worten: „et ideo ecclesiam domini undique et in omnibus perfectam et consummatam facit". Diese Aussage wie auch das spezifisch heilsgeschichtliche Handeln im einzelnen Christen läßt die innere Selbständigkeit des heiligen Geistes gegenüber Gott und dem sermo deutlich werden. Die Beziehungen zu den anderen Größen sollen damit keineswegs geleugnet werden. Ruht doch dieser spiritus sanctus in Christus „plenus et totus" mit der ganzen Fülle seines Wesens. Diese Momente weisen in ihrer Gesamtheit mehr oder weniger auf eine hypostatische Fassung des spiritus sanctus hin.

Sicher ist jedenfalls, daß Novatian in der Entwicklung der Lehre vom Geiste den Abschluß einer Periode darstellt. Während das πνεῦμα bei den apostolischen Vätern eine Wesensbestimmung Gottes war, bei den Apologeten zu einer göttlichen Kraft bezw. auch einer Hypostase neben dem Logos wurde, und bei Tertullian diese Bedeutungen sich noch einmal kreuzten, ist der spiritus bei Novatian als spiritus sanctus endgültig in die Trinität hineingenommen. Das bedeutet seine Hypostasierung. Wenn dabei einzelne Fragen nicht völlig geklärt sind, so macht das für das Entscheidende nichts aus.

Im 4. Jahrhundert ist die Frage der Homoousie des Vaters und des Sohnes entschieden worden. Im Verlaufe dieser Kämpfe wurde auch die Lehre vom πνεῦμα ἅγιον weiter entwickelt. Von Athanasius zunächst unbeachtet, obwohl die Arianer eine streng subordinatianische Fassung vertraten, ist sie in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts innerhalb des Streites um das ὁμοούσιος berücksichtigt worden. Athanasius bezog dieses nun in gleicher Weise auf den Geist, wie er

es für den πατήρ und υἱός annahm. Die Synode vom Jahre 381 entschied in diesem Sinne. In der morgenländischen Fassung blieb allerdings insofern eine subordinatianische Haltung als der Geist vom Sohne, dieser aber vom Vater ausgehend gedacht wird. Für das Abendland ist die Geistlehre von Augustin theologisch bearbeitet worden[93]. Da er die essentia Gottes grundsätzlich trinitarisch faßte, stellte er den spiritus sanctus dem Vater und dem Sohne gleich. Die subordinatianische Stellung ist aufgegeben. Der Geist, der von Vater und Sohn ausgeht, ist in gleichem Sinne eine Hypostase geworden, wie dies vom Vater und Sohne zu gelten hat.

Die Entwicklung der Geistlehre ist damit zu einem Abschluß gekommen. Sie zerfällt in zwei Stadien. Das erste war gekennzeichnet durch das Bestreben, den Geist von einer Wesensbestimmung Gottes aus immer stärker in die Trinität hineinzunehmen und als spiritus sanctus mit der trinitas zu verbinden. Novatians Geistlehre stellt das Ergebnis dieser Periode dar. In dem zweiten Stadium aber wurde nun die noch unentschiedene Frage der Stellung des Geistes gegenüber Vater und Sohn gelöst in der Weise, in der es der theologischen Haltung des Ostens und Westens entsprach. Die endgültige Hypostasierung des spiritus sanctus in der trinitas ist das Ergebnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung.

Die Begriffe οὐσία und φύσις.

Ihre Bedeutungsentwicklung innerhalb der Philosophie und der christlich-theologischen Literatur bis Novatian.

Neben den drei bisher dargestellten Lehrstücken sind für die Entwicklung der Trinitätslehre die Begriffe οὐσία und φύσις von Bedeutung. Diese sind rein griechischen Charakters. Das orientalische Denken kennt Aequivalente nicht. Im Judentum lassen sie sich erst in der Septuaginta nachweisen und zwar allein in Büchern[1], die von vornherein in griechischer Sprache verfaßt und nicht erst aus dem Hebräischen übersetzt sind. Damit ist der griechische Charakter auch hier durchaus gewahrt.

93) Von seinen Vorgängern kann in diesem Zusammenhange abgesehen werden, da seine Gedanken die entscheidende abendländische Fassung darstellen. —

1) Siehe die Konkurdanz von Hatch and Redpath; Tobit, Weisheit Salomos, 3. und 4. Makk. —

Was anderes aber kann überzeugender die Wendung vom orientalischen zum griechischen Denken innerhalb der Entwicklung des Christentums beweisen, als die Übernahme dieser Begriffe, und zwar als termini technici, in die christliche Theologie? Dadurch ist eine Trinitätslehre überhaupt erst möglich geworden. Denn das orientalische Denken hätte infolge des Fehlens dieser Begrifflichkeit nicht in eine solche Entwicklung gedrängt werden können.

Die Begriffe οὐσία und φύσις[2] in ihrem Bedeutungswandel innerhalb der griechischen Philosophie bezw. bei dem Übergang in die römische zu erfassen, ist die Grundlage für die Erkenntnis ihrer Wirksamkeit innerhalb des Christentums.

Dabei ergeben sich für die vorchristliche Periode vier Entwicklungsstufen: die vorsokratische, die platonische, die aristotelische und schließlich die stoische. Von hier aus sind οὐσία und φύσις dann in die christliche Literatur übernommen worden[3].

Die Begriffe in der christlich-theologischen Literatur bis Novatian.

Der Begriff φύσις-natura.

Das Christentum ist bekanntlich bald nach seiner Entstehung in den hellenistischen Kulturkreis, d. h. in den Kreis der griechischen Sprache und des griechischen Denkens, eingetreten. Damit begegnet auch der φύσις-Begriff bereits frühzeitig.

Auszugehen hat die Untersuchung vom Sprachgebrauch der Septuaginta. Φύσις ist hier sowohl die „Natur in ihrer Gesamtheit“[1], wie es auch das „einzelne natürliche Wesen“[2] bezw. die „natürliche Anlage“[3] bezeichnen kann.

Im Neuen Testament gewinnt dann der Begriff — die in der Septuaginta sich findenden Bedeutungen der

---

2) Ueber das dem ου'σία-Begriff nahestehende Wort 'υπόστασις siehe oben, S. 58 ff.

3) Der Artikel über die Entwicklung der Begriffe innerhalb der griech. Philosophie ist nicht abgedruckt. Siehe Inhaltsverzeichnis.

1) 4. Makk. V,7 f., Swete (1912) Bd. III, S. 737. —

2) 3. Makk. III,29, Swete (1912) Bd. III, S. 716. —

3) Sap. Salom. VII,20, Swete (1922) Bd. II, S. 616; Sap. Salom. XIII,1, Swete (1922) Bd. II, S. 627; 4. Makk. XIII,27, Swete (1912) Bd. III, S. 752; 4. Makk. XVI,3, Swete (1912) Bd. III, S. 756. —

„natürlichen Anlage“[1], der „natürlichen Beschaffenheit“[3], d. h. das Moment des ursprünglich Gegebenen, bleiben erhalten, hinzu kommt die Fassung im Sinne von γένος = Gattung[6], Art — insofern eine weitere Nuancierung, als φύσις von der göttlichen Offenbarung differenziert werden kann. Die Ausführungen des Paulus in 1. Kor. XI,2 ff. beweisen das. Denn nachdem die Argumentation hier zunächst von mehr theologischem Standpunkte aus geführt wird und in V. 13 „an das religiöse Schicklichkeitsgefühl appelliert“[7] ist, geht Paulus in V. 14 dazu über, seine Gedanken auch von der φύσις, von der „Naturordnung“[8] her zu stützen.

Festzuhalten bleibt aber, daß der Begriff eine besondere theologisch-technische Verwendung im NT. nicht erfährt. Das gilt weiterhin auch für die Schriften der apostolischen Väter[9] und die der Apologeten[10]. Zu beachten ist allerdings, daß bei Melito von Sardes[11] das Wort φύσις in der Verbindung „ἡ καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνη φύσις“ als Zusammenfassung der ψυχή und des σῶμα in Christus begegnet. Ein technischer Gebrauch in dem späteren Sinne einer „Natur“ Christi, liegt hier aber nicht vor. Denn im gleichen Fragment werden Gottheit und Menschheit, da wo sie einander gegenübertreten, mit den Begriffen θεός und ἄνθρωπος wiedergegeben.

Der Gebrauch des Wortes natura = φύσις bei Tertullian läßt zunächst die übliche Bedeutung einer Zusammenfassung der „Gesamtheit der seienden Dinge“[12] erkennen. Zugleich begegnet es im Sinne der „Naturanlage“, der „natürlichen Beschaffenheit“[13]. Für die theologische

4) Gal. II,15; Röm. XI,24; Röm. II,14; Ephes. II,3. —
5) Röm. II,27; Gal. IV,8; 2. Petr. I,4. —
6) Jak. III,7. Beachte die von Windisch im Kommentar zu dieser Stelle gemachte Bemerkung: ... . . . φύσις begegnet in der Bibel nur bei hellenistisch gebildeten Schriftstellern, Sap. Sal.; III. IV. Macc.; Paulus; II. Petr. . . .“. Siehe Hdbch. z. N.T. Bg. XV, 2. Aufl. 1930, S. 24. —
7) Siehe Lietzmann im Hdbch. z. N.T. Bd. IX, 2. Aufl. 1923, S. 56. —
8) Siehe Anm. 7. —
9) Φύσις begegnet hier drei Mal: Ign. Eph. I,1; siehe den Komm. von Bauer zur Stelle; Ign. Tral. I,1; s. Komm.; Barn. X,7, hier im Sinne des männlichen und weiblichen Geschlechtes. —
10) Z. B. Just. Dial. c. T. XLV,5. Otto Bd. II S. 144; XLV,8. Bd. II, S. 146; XLVII,6. Bd. II, S. 152; Theoph. II,4,2—4. Otto Bd. VIII, S. 54; im allgemeinen tritt der Begriff zurück, häufiger findet er sich allerdings in Athenagoras Schrift „περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν;“ Otto Bd. VII, S. 186 ff. —
11) Fragm. VI. Otto Bd. IX, S. 415 f. —
12) Siehe z. B. de corona mil. V ff.; Oehler. Bd. I, S. 426 ff. —
13) Z. B. de corona mil. V; Oehler Bd. I, S. 426 ff.; „natura regionis“ de anima XX, Wien. Ausg. Bd. I S. 332 Z. 21; de anima XXXVIII, Wien. Ausg. Bd. I, S. 364 ff. —

Frage wichtig aber ist die Bestimmung des Verhältnisses, in dem natura zu dem Begriff substantia steht.

Auszugehen ist von der bekannten Stelle in de anima XXXII[14]. „Substantia" und „natura substantiae" werden hier zunächst einmal voneinander getrennt. Die substantia ist als „propria rei cuiusque" die Einzelsubstanz und findet sich daher nur an einem einzelnen Dinge. Die natura aber soll nach Tertullians Aussage auch den Dingen gemeinsam sein können, die in ihrer substantia voneinander abweichen. Das heißt in den an dieser Stelle verwandten Bildern gesprochen, „lapis" und „ferrum" als „substantiae" sind voneinander zu scheiden, die „duritia" aber als die „natura" bezw. als ein Moment der die Gesamtheit der naturalia substantiae umfassenden natura, kann beiden gemeinsam sein. Natura (naturalia) vermag hier — es wird ein zweites Bild, das der „lana" und „pluma", angefügt — nur die mit der substantia (als in ihr ruhenden) gesetzten Eigenschaften, die „Wesenseigenschaften", zu bezeichnen. Duritia und mollitia wären ja ohne die oben genannten substantiae nicht denkbar, müssen ihnen also ihrem Wesen nach zukommen. Die substantia ist dabei als der Träger der naturalia das Grundlegende. Zugleich aber wird deutlich, daß es bei diesem Verhältnis beider Größen zueinander eine natura ohne substantia und umgekehrt nicht geben kann. Natura als Zusammenfassung der wesentlichen Eigenschaften ist von den Akzidenzien zu trennen[15].

Daß diese Fassung die zutreffende ist, läßt sich nun aus dem weiteren Gebrauch des Begriffes nachweisen. In de anima XX werden die naturalia als substantiva der Seele gesehen (. . . omnia naturalia animae ut substantiva eius ipsi inesse)[16], die sich in und mit ihr zugleich entwickeln. Das bedeutet, die naturalia sind die der Seele als solcher anhaftenden, wesentlichen Eigenschaften. Wenn dann im gleichen Kapitel „natura" und „substantia" gegenüber den „sortes", die fälschlicherweise (d. i. vulgo) „naturae deputantur", zusammengefaßt werden, so kann natura hier nicht die durch

14) Wien. Ausg. Bd. I, S. 355 Z. 5 ff. —
15) de anima XXIV, Wien. Ausg. Bd. I S. 337 Z. 23 ff. Die Seele kann die ihrer Natur nach gegebenen Fähigkeiten nicht vergessen, wohl aber die akzidentellen. —
16) de anima XX. Wien. Ausg. Bd. I, S. 332 Z. 5 ff. —

Entwicklung entstandenen, als Akzidenzien zu betrachtenden Charakterzüge einschließen. Es vermag auch an dieser Stelle nur mit der substantia zusammengesehen zu werden und kann allein die mit dieser gegebenen wesentlichen Eigenschaften bezeichnen[17].

Eine Reinkarnation der menschlichen Seele in einem Tierleibe weist Tertullian von dem Gedanken aus zurück, daß die „eadem substantia animae" keineswegs „ubique naturam suam in animalium proprietatibus repetat"[18]. Hier wie in der Anschauung, nach der eine naturalis scientia nicht verloren gehen könne[19], wird die bereits dargelegte enge Verbindung von substantia und natura deutlich.

Daß in Gott die naturalia mit der substantia gegeben sind, ist darin begründet, daß in ihm nichts geworden, vielmehr alles wesenhaft gegeben ist[20].

Tertullian verwendet bekanntlich das Wort natura im technischen Sinne der „Naturen" Christi nur an einer Stelle, in de carne Christi V[21]. Diese beweist zum mindesten, daß die Begriffe substantia und natura im Sprachgefühl Tertullians eng beieinander liegen, und daß sie in der oben gezeichneten Bedeutung stets in gegenseitiger Beziehung stehen. Natura tritt sonst nicht für substantia ein, weil substantia der übergreifende, weitere Begriff ist. In ihm ist das Moment der natura bereits eingeschlossen. Tertullian denkt zudem alles Seiende körperlich. Dieses Element der Körperlichkeit aber ist in natura = „wesentliche Eigenschaften" nicht unbedingt gesetzt. Natura bezeichnet nicht die Substanz, die das „corpus esse" begründet. So kann auch von hier aus der überwiegende Gebrauch von substantia verstanden werden.

Novatian hat, rein äußerlich gesehen, den technischen Gebrauch von natura nicht eigentlich weitergeführt.

Der Begriff begegnet bei ihm einmal im Sinne der „Gesamtheit der seienden Dinge", indem sich dabei ein gewisses dynamisches Moment nicht verkennen läßt[22]. In der For-

17) Beachte auch die Stelle aus de anima XXXVIII, Wien. Ausg. Bd. I, S. 364 Z. 25 ff.: . . . omnia naturalia animae ipsi substantiae inesse pertinentia ad sensum et intellectum ex ingenito animae censu, sed . . . per spatia procedere et . . . per accidentia evadere. —
18) de anima XXXII, Wien. Ausg. Bd. I, S. 355 Z. 4 f. —
19) de anima XXIV, siehe oben. —
20) adv. Marc. I.22. Wien. Ausg. Bd. III, S. 319 Z. 3 ff. —
21) Oehler, Bd. II, S. 435 Z. 1. —
22) Nov de trin. III. Fausset, S. 11 Z. 21; VIII, S. 24 Z. 3. —

mel „rerum natura" bezeichnet es den „natürlichen Zusammenhang", den „natürlichen Lauf der Dinge"[23]. Auch die Bedeutung „Naturanlage"[24] ist nachzuweisen. Einen weiteren Sinn schließt natura an den Stellen ein, an denen es in der Fassung von „Wesenheit", „Wesen" gebraucht ist. Es umfaßt hier sowohl die substantiellen, wie es auch die akzidentellen Eigenschaften einschließen kann. So wenn es heißt: „id enim nomine continetur, quicquid etiam ex naturae suae condicione comprehenditur"[25]. Das heißt, der Name eines Dinges erfaßt sowohl sein Wesen als auch seine natürliche Erscheinung. Der Begriff auf Gott angewandt scheint mit dem der substantia identisch zu sein[26]. Eine Verwendung in dem spezifischen Sinne einer „Natur" Christi findet sich auch bei Novatian nicht. Zwar wird natura in de trinitate Kap. XXIV[27] einmal in christologischem Zusammenhange gebraucht; in Kap. XIV[28] kann sogar von einer „natura hominis" und „dei" gesprochen werden. An beiden Stellen würde man es mit „Wesen" zu übersetzen haben[29]. Doch wird ihm eine Beziehung auf Christus in dem oben genannten Sinne nicht gegeben.

Ist somit der Begriff bei Novatian so weit entwickelt und dem, wie wir unten sehen werden, ebenfalls weithin als „Wesenheit" zu fassenden substantiabegriff genähert, so bleibt Novatian eben doch von der tertullianischen Terminologie so weit beeinflußt, daß er ihn für die Naturen Christi nicht verwendet.

Der Begriff οὐσία-substantia.

Der Uebergang des Christentums in die hellenistische Welt hat auch das Wort οὐσία in das Sprachgut der christlichen Theologie eingeführt. Das hellenistisch bestimmte Judentum hatte den Begriff bereits in der Septuaginta aufgenommen, allerdings nicht im philosophischen Sinne. An den zwei Stellen, an denen er in von vorn-

23) Nov. de trin. IV. Fausset, S. 15 Z. 12; XX, S. 74 Z. 6; naturaliter II, S. 9 Z. 20. —
24) Nov. de trin. VIII. Fausset S. 27 Z. 5. —
25) Nov. de trin. IV. Fausset S. 15 Z. 21 f. —
26) Nov. de trin. V. Fausset S. 18 Z. 4. —
27) Fausset S. 90 Z. 17. —
28) Fausset S. 46 Z. 23. —
29) naturaliter in dieser Bedeutung des Naturbegriffes siehe Nov. de trin. XXIV. Fausset S. 89 Z. 3. —

herein griechisch verfaßten Schriften begegnet, hat er die Bedeutung von „Vermögen“[30]. Im Neuen Testament begegnet οὐσία in Luk. XV,12 f. im gleichen Sinne. Die apostolischen Väter verwenden den Begriff nicht. Wohl aber begegnet er bei den Apologeten. Die stoische Fassung hat auf sie eingewirkt; οὐσία wird einige Male im Sinne der Substanz-Materie verwandt[31]. Die Beziehung auf das Reale, Konkrete, bleibt darüber hinaus auch an anderen Stellen deutlich. Daneben findet sich ein Gebrauch in der Fassung, in der wir von einem „konkreten Einzelwesen“ sprechen[32].

Für die spezifisch theologische Verwendung sind jedoch besonders zwei Stellen von Wert. Nach Justins Anschauung ist bekanntlich die Einheit von Vater und Sohn in der οὐσία gegeben[33]. Letzteres bedeutet hier die Substanz. Das beweist die Analogie des Feuers, die in Dial. c. T. LXI,6[34] für den Vorgang der Setzung des Logos angeführt wird. Wenn man aber die göttliche οὐσία als Feuer — und sei es auch nur in einem Bilde — zu betrachten vermag, dann ist ihr materieller Charakter klar[35]. Die zweite Verwendung findet sich in den Fragmenten Melitos von Sardes[36]. Οὐσία bezeichnet in einem von diesen die beiden Naturen Christi. Der Begriffsinhalt scheint aus dieser einen Stelle nicht völlig eindeutig bestimmt werden zu können. Es fehlt die Möglichkeit, den sonstigen Gebrauch des Wortes bei Melito zu prüfen. Doch wird wohl, da die Tendenz des apologetischen οὐσία-Begriffes auf die Bedeutung der Substanz geht, dieser Sinn auch hier der treffende sein.

Innerhalb der christlichen Theologie hat erst Tertullian den Begriff im weiteren Umfange ausgewertet, indem er das dem Worte „οὐσία“ entsprechende lateinische Aequivalent „substantia“ einführt.

---

30) Siehe Tobit. XIV,13; Swete (1922) Bd. II, S. 848; 3. Makk. III,28; Swete (1912) Bd. III, S. 716. —

31) Theoph. I,8,7. Otto Bd. VIII, S. 26; Athen. πρεσβ. XVI,10. Otto Bd. VII S. 72; XXII,13 Bd. VII, S. 108; XXII,29 Bd. VII, S. 110; Athen. περὶ ἀναστάσεως νεκρ: VI,7. Bd. VII, S. 206 f. —

32) Athen. περὶ ἀναστάσ. νεκρῶν: XV,18. Otto Bd. VII, S. 248; konkrete Wesenheiten im Gegensatze zu den „νοητά“ den geistigen Dingen: περὶ ἀναστ. νεκρ. XVI,3. Bd. VII, S. 252; πρεσβ. V,7 Bd. VII, S. 24. —

33) Just. Dial. c. T. 128,10. Otto Bd. II S. 432. —

34) Otto Bd. II, S. 206. —

35) Siehe oben, S. 19.

36) Mel. Fragm. 4. Otto Bd. IX, S. 415 f. —

Rein sprachlich betrachtet ist substantia ein Uebersetzungswort, und zwar nicht in erster Linie abgeleitet vom Begriff οὐσία — ihm entspräche der Wortbildung nach vielmehr das später sich häufiger findende essentia[37] — sondern vom griechischen ὑπόστασις oder auch ὑποκείμενον. Nach dieser Ableitung würde es das bezeichnen, was einer Sache zu Grunde liegt bezw. ihr Sein bestimmt und möglich macht. Die Entwicklung scheint damit im Lateinischen der griechischen gegenüber rückläufig gewesen zu sein[38]. Substantia ist in erster Linie ein philosophisch-technischer Begriff und hat sich erst von da aus zur Bedeutung des Vermögens entwickelt.

Eine Prüfung der hierfür einschlägigen Stellen wird diese Anschauung als richtig erweisen. Substantia begegnet in den uns erhaltenen Schriften Caesars und Ciceros nicht[39], wird vielmehr erst in den Werken Senecas und Quintilians greifbar.

In der bei ersterem begegnenden Fassung ist der Begriff durchaus ein philosophischer Terminus. Die Formulierung „non habere substantiam"[40] ist wohl am sichersten mit „kein Wesen, keine Existenz haben" wiederzugeben. Wenn an der genannten Stelle „substantia" und „imago" gegenübergestellt werden, d. h die wirkliche, auf ein zu Grunde liegendes Moment gestützte Existenz von der nur bildhaften unterschieden wird[41], dann tritt die oben behauptete Beziehung zum griechischen ὑποκείμενον deutlich hervor.

Substantia bezeichnet das, was einer Sache zu Grunde liegt, ihr Realität verleiht[42].

In der gleichen Bedeutung verwendet Quintilian den Begriff. Er spricht von einer „substantia hominis"[43] und vermag „substantia" und „qualitas"[44] zu differenzieren. Das

37) Vgl. dazu z. B. Aug. de trin. VII,V,10; Mg. 42 August. Bd. VIII, Col. 942 f. —

38) Siehe Hirzels Ausführungen, a.a.O., S. 63. —

39) Siehe die Lexika von H. Merguet. —

40) Senec. epist. LVIII: Siehe Lexikon von Forcellini, Art. „substantia". —

41) Ich verweise hier auf die Gegenüberstellung von καθ' ὑπόστασιν und κατ' ἔμφασιν in Aristoteles 395a 30, die der hier gegebenen von substantia und imago, soviel ich zu sehen vermag, entspricht.

42) Non est propria in ista nube substantia nec corpus est, sed mendacium, sine re similitudo. Senec . . . . Siehe Lexikon Georges Art. „substantia". —

43) Quint. Instit. orat. VII,2,5; Bonnell Bd. II, S. 12; . . . nam et substantia eius (i. e. hominis) sub oculos venit, ut non possit quaeri, an sit . . . —

44) Quint. Instit. orat. III,6,39; Bonnell Bd. I, S. 122; . . . est etiam alia in duos dividendi status ratio. quae docet, aut de substantia controversiam esse aut de qualitate; . . . —

Moment des Wesens ist hier wie in der Formel „substantia rhetorices“[45] das Entscheidende.

Substantia ist somit an den Stellen, an denen es für uns zuerst greifbar wird, in philosophisch-technischem Sinne gebraucht. Von der Bedeutung „Vermögen“ her ist es nicht zu verstehen.

Wie hat das Wort nun die Bedeutung „Vermögen“ erlangt? Auszugehen ist für diese Frage von je einer Stelle bei Quintilian und Tacitus. Letzterer gebraucht substantia in der Formulierung „sine substantia facultatum“[46]. Der Begriff tritt hier mit einem ihn näher bestimmenden Substantiv verbunden auf. Die Uebersetzung mit „Vermögen“ ist nicht möglich, da diese Bedeutung bereits dem Worte „facultates“ zukommt. Der Sinn von substantia ist vielmehr der der „Existenz“, der „Grundlage“. In der gleichen Art wird das Wort von Quintilian in der Verbindung „sine substantia rerum“[47] verwandt. Wichtig ist allerdings, daß es hier bereits mit Begriffen zusammengestellt ist, die Vermögen bedeuten. In Quintilians Decl. XV,9[48] erscheint „substantia rerum“[47] im Sinne von „Vermögen“. Allerdings ist diese Verwendung im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert, soviel ich zu erkennen vermag, selten. Zu erklären ist der Bedeutungswandel so, daß man von dem Sinn der „Grundlage“ aus zu dem gelangte, was für den Menschen im gewöhnlichen Leben die Grundlage bildet, dem Vermögen. Der Prozeß läßt sich im einzelnen kaum noch aufdecken.

Es darf aber als gesichert gelten, daß der substantiabegriff in erster Linie ein philosophisch-technischer Terminus ist, d. h. daß die Entwicklung — das wurde oben behauptet — auf lateinischem Boden umgekehrt verlaufen ist wie auf griechischem.

Ist diese Anschauung angesichts der Verwendung des Begriffes bei Tertullian zu halten? Durchaus. Tertullian gebraucht substantia sehr häufig, selten aber in der Bedeutung des „Vermögens“[49]. Letztere Fassung steht keineswegs im

45) Quint. Instit. orat. Prooem. I,21; Bonnell Bd. I, S. 5; II,15,34 Bd. I, S. 89. —
46) Tacit. Dial. de orat. VIII; Gudeman, S. 9. —
47) Quint. Institut. orat. II,21,1; Bonnell Bd. I, S. 101. —
48) Lehnert, S. 284 Z. 23 f. . . . cuius census ex manibus, ex laboribus substantia. —
49) Adv. Marc. I,4; Wien. Ausg. Bd. III, S. 295 Z. 22; de monog. XIV; Oehler Bd. I, S. 785 Z. 5; de pudic. IX; Preuschen S. 35 Z. 26; de cultu fem. I,9; Oehler Bd. I, S. 713 Z. 3 f. — de bapt. XVIII, Wien. Ausg. Bd. I, S. 216 Z. 24. —

Vordergrunde. Das, was neben dem oben Angeführten den Bedeutungswandel veranlaßt haben mag, wird bei Tertullian durch seine stoisch-materialistische Grundeinstellung noch verstärkt. Die substantia ist ihm, wie sich unten ergeben wird, etwas Körperlich-Materielles. So vermag er den Begriff als Zusammenfassung des materiellen Besitzes zu verwenden.

Jedenfalls kann man, wenn in den Schriften Tertullians das Wort substantia im Sinne von „Vermögen" begegnet, von dieser Bedeutung als von einer ursprünglichen oder irgendwie spezifisch tertullianischen nicht ausgehen. Substantia ist vielmehr auch bei ihm in erster Linie als philosophischer Begriff zu werten und von da aus zu verstehen.

Welche Einflüsse haben den substantiabegriff bei Tertullian bestimmt? Die philosophische Gesamthaltung, die neben den christlichen Gedankengängen in seinen Schriften sich findet, bildet den Ausgangspunkt für die Lösung der Frage. Sie ist aber — wie bereits mehrfach dargelegt wurde — grundlegend bestimmt von der stoisch-materialistischen Philosophie. „Omne, quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est[50]. In das Körpersein der Dinge sind auch jene eingeschlossen, die dem Menschen an und für sich unsichtbar sind, durch ihre Körperlichkeit aber Gott gegenüber sichtbar werden[51]. Diese Anschauungen können nur von der stoischen Zeitphilosophie her verstanden werden. Mag man den Gedanken einer Körperlichkeit Gottes von der Schrift herleiten, für die der nicht sichtbaren Dinge ist sie aus letzterer keineswegs zu gewinnen.

Die Körperlichkeit ist in ihrem Wesen dreidimensional gedacht[52]. Sie begründet, wie gesagt, die Realität der Dinge. „Sed ne esse quidem potest nisi habens, per quod sit. Cum autem sit, habeat, necesse est, aliquid, per quod est. Si habet aliquid, per quod est, hoc erit corpus eius"[53]. Das Moment der Körperlichkeit tendiert hin auf das der Stofflichkeit, der Materialität der Dinge. Will man das beidesmalige „per quod" auch nicht direkt auf den Stoff beziehen, so steht es doch zu ihm in Beziehung.

---

50) de carne Chr. XI; Oehler Bd. II, S. 446 Z. 26. —
51) adv. Prax. VII; Kroym., S. 9 Z. 20 ff. —
52) de anima IX. Wien. Ausg. Bd. I, S. 310 Z. 2 ff. —
53) de carne Chr. XI; Oehler Bd. II, S. 446, Z. 24 ff.

Die stoisch beeinflußten Gedankengänge hat Tertullian selbstverständlich mit seiner christlichen Gesamthaltung verbunden. Pantheistische Anschauungen liegen ihm völlig fern.

Die Beziehung dieser Ausführungen zum substantiabegriff vermittelt die Gleichsetzung von „substantia" und „corpus". Wie Tertullian gegen Hermogenes ausführt, kann die Bewegung nicht als substantia betrachtet werden. Eine substantiva res ist nämlich stets auch corporalis. Für den motus aber, der nur als Akzidens einer substantia oder eines corpus zu werten ist, trifft das nicht zu[54]. Im gleichen Sinne hatte Tertullian kurz vor der eben genannten Stelle die Anschauung ausgesprochen, daß die substantia eines Dinges stets ein corpus sei[55].

Beide Stellen zeigen die Verbindung von „corpus esse" und „substantia" wie auch ihre Scheidung. Der substantiabegriff ist der umfassendere. Er bezeichnet das, was das „corpus esse" erst möglich macht. Zugleich aber ergibt sich seine Beziehung zur Materialität, ohne die ein Körpersein ja nicht denkbar ist. Substantia steht damit der stoischen Fassung nahe. Eine direkte Gleichsetzung mit der materia, die für jene charakteristisch war, vollzieht Tertullian allerdings nicht. Nur an einer Stelle tritt materia für substantia ein[56]. Aber die Tendenz seines substantiabegriffes geht zweifelsohne auf die Materialität.

Dies beweisen am treffendsten die Beispiele, die für die substantia angeführt werden. So sind z. B. „lapis" und „ferrum" bezw. „lana" und „pluma" Substanzen[57]. Auch die anima des Menschen gilt ihm als solche[58] — sie ist bekanntlich körperlich gedacht und daher materiell —, wie ihm gleichfalls die caro zur substantia des Menschen werden kann[59]. Zu berücksichtigen sind hier auch die Bilder, die Tertullian in adv. Praxean für das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater anführt[60].

---

54) adv. Hermog. XXXVI. Wien. Ausg. Bd. III. S. 165 Z. 22 ff. –
55) adv. Hermog. XXXV. Wien. Ausg. Bd. III, S. 165 Z. 3 f. —
56) de praesc. haeret. XX. Preuschen, S. 14 Z. 27. –
57) de anima XXXII. Wien. Ausg. Bd. I, S. 355 Z. 8 und 10. —
58) de resurrect. carn. LIII. Wien. Ausg. Bd. III, S. 111 Z. 16 ff. —
59) adv. Marc. V,20. Wien. Ausg. Bd. III, S. 647 Z. 21 ff.; de resurrect. carn. LIII, siehe Anm. 58. —
60) adv. Prax. VIII, Kroym., S. 9 ff. — Siehe auch: adv. Prax. XXIX. Kroym., S. 48 ff. —

Substantia bedeutet somit stofflich bestimmte Substanz. Das existentiell-substantielle Moment ist durchaus das Beherrschende. Das essentielle, zwar nicht völlig ausgeschaltet, tritt — d. i., wie gesagt, durch stoische Einflüsse bestimmt, — zurück.

Es mag zutreffen, daß die tertullianische substantia mit der aristotelischen πρώτη οὐσία übereinstimmt[61]. Jedenfalls steht Tertullian zu den Stoikern — unbeschadet der Tendenz seiner Gedanken zur Materialität — insofern in Gegensatz, als ihm jede Substanz eine Einzelsubstanz ist. Eine allgemeine, wie jene sie als ἄποιος kannten, begegnet bei ihm nicht.

Die substantia ist für ihn, wie oben schon ausgeführt, das, was das Sein eines Dinges möglich macht. Sie bleibt sich stets gleich, kann jedenfalls durch äußere Einflüsse nicht irgendwie verändert werden[62].

Substanz als „propria rei cuiusque“[63] ist stets etwas bereits Bestimmtes[64]. Immer sind mit ihr gewisse wesentliche Momente verbunden, wie etwa mit dem lapis und ferrum die duritia, mit der lana und pluma die mollitia. Es handelt sich um die wesentlichen Eigenschaften, die die substantia in ihrem besonderen Sein bestimmen. Sie sind im substantiabegriff mit gegeben[65], wodurch dieser ein gewisses essentielles Moment erhält. Substantia im Sinne von „Wesenheit“, d. h. in der Bedeutung, die späterhin dem Worte essentia zukommt, findet sich aber bei Tertullian nicht. Sucht man die wesentlichen Eigenschaften der Substanz durch einen Begriff zu erfassen, dann ist es der der natura oder naturalia“[66].

Der soeben vorgetragene Gedankengang der Bestimmung einer substantia durch ihre wesentlichen Momente begegnet in der Polemik Tertullians gegen Hermogenes. Das mit der substantia gegebene Prädikat „deus“ gilt ihm als eine essentielle Bestimmung, der gegenüber die mehr akzidentellen wie „dominus“, „pater“ und „iudex“ zurücktreten.

War für Tertullian somit das substantielle Moment das Entscheidende in der Bestimmung des Begriffsinhaltes, so

61) Siehe Esser: D. Seelenlehre Tert., S. 57; Stier: D. Gottes u. Logosl. Tert., S. 75. —
62) de anima XX. Wien. Ausg. Bd. I, S. 333 Z. 12 ff. —
63) de anima XXXII. Wien. Ausg. Bd. I, S. 355 Z. 7. —
64) adv. Marc. II,16. Wien. Ausg. Bd. III, S. 356 Z. 25 ff. —
65) Siehe oben, S. 92.
66) Siehe oben, S. 91 f.

tritt demgegenüber bei Novatian das essentielle in den Vordergrund. Der Einfluß stoischer Philosophie weicht, was das Wort substantia betrifft, stark zurück, ja man kann vielleicht sagen, der Begriff wird hier bis zu einem gewissen Grade in entgegengesetzter Fassung gebraucht. Substantia ist nämlich von der „materia" nicht nur differenziert, sondern ihr geradezu entgegengestellt[67]. Der Gedanke der Materialität bleibt ausgeschlossen. Nimmt man die oben bereits angeführte Anschauung hinzu, nach der die substantia Gottes durch den spiritus nicht gebildet werden kann, da „omnis spiritus creatura" ist, so ergibt sich hieraus die Ablehnung des materiellen Momentes[68]. Substantia bezeichnet vielmehr, jedenfalls in Beziehung auf Gott, die „Wesenheit", das „Wesen"[69] (in dem Sinne des späterhin gebräuchlichen essentia). In dieser Fassung erscheint es auch in Verbindung mit „caritas" und „lux"[70]. Die Prädikate, die verwandt werden, um Gott zu erkennen, vermögen sämtlich nicht „omne id, quod est" (=substantia „Wesen", „Wesenheit"; das materielle, stoffliche Moment ist in dieser Verbindung gegenüber Tertullian völlig ausgeschaltet) zum Ausdruck zu bringen[71].

Die essentielle Haltung läßt sich auch weiterhin verfolgen. Novatian stellt im Zusammenhange seiner christologischen Ausführungen z. B. „figura corporis" und „substantia corporis" gegenüber und zwar derart, daß in jener eine „imitatio", in dieser aber die „veritas", das „wahre Wesen" des Körpers ausgedrückt liegt[72]. Dabei ist zu beachten, daß der Begriff substantia im Sinne von Wesen die Substanz eines Dinges, insoweit sie eben zu diesem Wesen gehört, einbegreifen kann. So, wenn von „nostra substantia", d. h. der Wesenheit der Menschen[73], gesprochen wird. Zu dieser gehört die menschliche Substanz, die „soliditas corporis". Damit ist sie in den Begriff eingeschlossen. Wäre substantia als materielle Substanz zu betrachten, dann ergäbe sich an den Stellen, an denen von einer „substantia corporis" und „materia carnis"[74] oder von „homo et caro et fragilis illa sub-

67) Nov. de trin. V. Fausset, S. 17 Z. 10 f. —
68) Nov. de trin. VII. Fausset, S. 23 Z. 10 f. —
69) Nov. de trin. XXXI. Fausset, S. 122 Z. 9. —
70) Nov. de trin. VII. Fausset, S. 22 Z. 14 ff. —
71) Nov. de trin. VII. Fausset, S. 23 Z. 1. —
72) Nov. de trin. X. Fausset, S. 32 Z. 16 f. —
73) Nov. de trin. X. Fausset, S. 33 Z. 9 f. —
74) Nov. de trin. XXI. Fausset, S. 79 Z. 16 ff. —

stantia"[75] gesprochen wird, eine Tautologie. Hier aber ist der substantiabegriff der allgemeinste, der die mit ihm verbundenen Formulierungen als Oberbegriff in sich schließt. Er bringt auch an diesen Stellen das Moment der Wesenheit zum Ausdruck.

Bestätigt wird die Fassung durch die Verwendung für die menschliche und göttliche Natur in Christus[76]. Die Bedeutung des Wortes in diesem Zusammenhange ist von letzterer aus zu bestimmen. In Gott war eine materiell gefaßte substantia unmöglich. Allein der Sinn von Wesenheit ist daher in Betracht zu ziehen. Damit gilt dieser ebenfalls für die menschliche Natur, wobei hier das Moment der Substanz natürlich wieder eingeschlossen ist.

Der Begriff erhält dann bei Novatian eine besondere Nuancierung in der Fassung als „Einzelwesen"[77]. Daß diese nur von der allgemeineren der Wesenheit, des Wesens her zu verstehen ist, dürfte klar sein. Fausset[78] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß sie an drei Stellen innerhalb von de trinitate begegnet.

Die Wendung in der Bedeutung des Begriffes ist eindeutig. Er hat sich von der stoischen Bestimmung als Substanz, und zwar materieller Substanz, die bei Tertullian hervortrat, gelöst. Der essentielle Charakter ist wieder deutlich. Eine Scheidung in substantia und essentia[79], Substanz und Wesen, begegnet nicht, ist aber potentiell gegeben, insofern das essentielle Moment ohne völlige Ausschaltung des substantiellen wiedergewonnen ist.

Die Entwicklung der Begriffe οὐσία und φύσις zeigt, daß, wie eingangs behauptet wurde, beide Worte rein griechischen Charakters sind. Das trifft nach den letztgemachten Ausführungen auch für den οὐσία-Begriff zu. Denn auch bei ihm waren die Nuancierungen zu verstehen als Auswertung jener Bedeutungselemente, die als Grundlage für das Wort von vornherein gegeben waren. Fremde Einflüsse ließen sich nicht erkennen.

---

75) Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 87 Z. 2 f. —
76) Nov. de trin. XXIV. Fausset, S. 91 Z. 3; XIII, S. 43 Z. 8. —
77) Nov. de trin. XVI. Fausset, S. 57 Z. 19; XXXI, S. 116, Z. 6; S. 118, Z. 7; siehe hierzu Schmaus: D. psych. Trinitätsl. d. hl. Aug. S. 147 Anm. 1. —
78) Siehe Fausset, Anm. zu S. 116 Z. 6. —
79) Nach Senecas Angaben ist der Begriff zum ersten Male von Cicero gebraucht worden. Siehe: Seneca, Epist. LVIII,6. —

In der Einleitung wurde festgestellt, daß eine Trinität durch die Verwendung der oben genannten Begriffe im technisch-philosophischen bezw. theologischen Sinne erst möglich wurde. Letztere begegnet zum ersten Male bei den Apologeten. Damit aber ergibt sich zweierlei. Einmal wird die bereits früher ausgesprochene These gestützt, daß die griechischen Apologeten das Christentum in entscheidender Weise in das griechisch-philosophische Denken hineingezogen haben. Zum anderen aber ist klar, daß bei ihnen die Grundlage für jede Trinitätsentwicklung zu suchen ist. Denn diese entfaltet sich, wie der Rückblick in die oben gemachten Ausführungen zeigt, mit der stärkeren Verwendung und Ausschöpfung des οὐσία-substantia-Begriffes. Die Betrachtung der Linie Justin—Tertullian—Novatian in dieser Beziehung ergibt das klar.

Schluß.

Die im Thema formulierte Aufgabe ist mit diesen Ausführungen umrissen. Die Entwicklung der Trinitätslehre ist in ihren einzelnen Linien und Stücken an Hand der Schriften der Apologeten, Tertullians und Novatians nachgewiesen. Der Einfluß, den das Denken der griechischen Philosophie auf die Gestaltung der trinitas gewonnen hat, ist deutlich geworden.

Die Zeit von der Mitte des 2. bis zur Mitte des 3. nachchristlichen Jahrhunderts ist eine bis zu einem gewissen Grade geschlossene Entwicklungsstufe. Das besagt nicht, daß die Lehre der trinitas nicht weiter entfaltet und modifiziert wurde, aber es gilt insofern, als man im Abendlande, wie sich oben mehrfach zeigte, mit Novatians Schrift de trinitate zu einem gewissen Abschluß gelangt war.

Der Typ des Werkes hat das Abendland beherrscht bis Augustin[1]. Von diesem hat eine weitere Untersuchung der Entwicklung der Trinitätslehre auszugehen.

1) Siehe Harnack: Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd. I, S. 633, Anm. 2. —

Lebenslauf.

Als Sohn des Pfarrers Paul Kriebel und seiner Ehefrau Flitha, geborene Heidrich, wurde ich, Martin Paul Hugo Kriebel, am 10. November 1907 in Berlin geboren. Ich besuchte das Kaiser-Friedrich-Realgymnasium, das Staatl. Gymnasium, beide in Neukölln, sowie das Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Cottbus, das ich am 17. März 1925 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

In Marburg, Tübingen und Berlin studierte ich evangelische Theologie. Am 9. Juli 1929 legte ich vor dem Ev. Konsistorium der Mark Brandenburg das erste theologische Examen ab. Danach widmete ich mich zwei Semester lang in Marburg den Studien und der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit.

Vom 1. Oktober 1930 bis zum 1. April 1931 war ich in der St. Nikolaigemeinde zu Forst i. d. Lausitz als Vikar tätig. Dann trat ich in das Ev. Domkandidatenstift-Berlin ein. Am 1. Juni 1931 promovierte ich vor der Marburger Theologischen Fakultät zum Licentiaten der Theologie.

Den theologischen Professoren der genannten Fakultäten bin ich zu verbindlichstem Dank verpflichtet. Im besonderen aber danke ich herzlich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor D. Hans Freiherr von Soden, für die mannigfache Förderung und Anregung, die ich in seinen Vorlesungen und Seminaren sowie durch seine persönliche Anteilnahme an der Fertigstellung vorliegender Arbeit erfahren habe.